AUTHOR:

SPIRITO, UGO

TITLE:

PRAGMATISMO NELLA FILOSOFIA...

PLACE:

FIRENZE

DATE:

[1921]

Master Negative #

91-80117-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

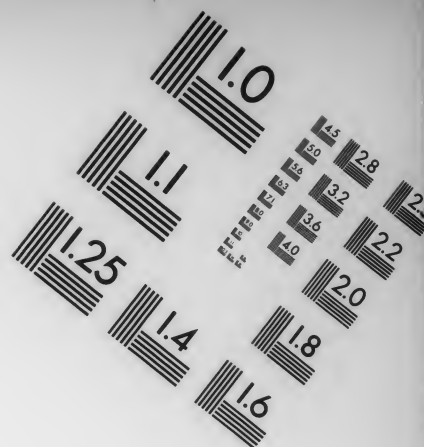
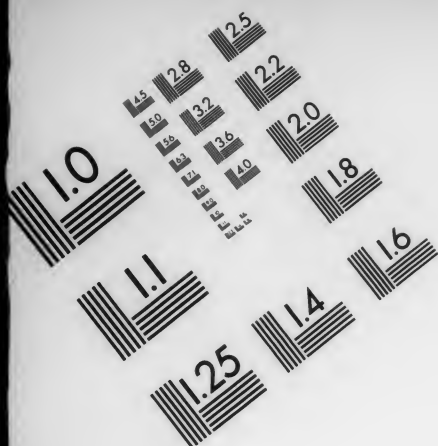
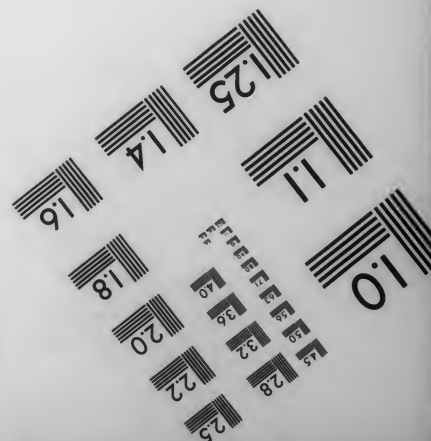
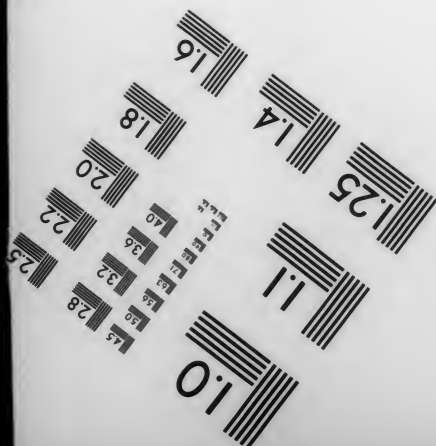
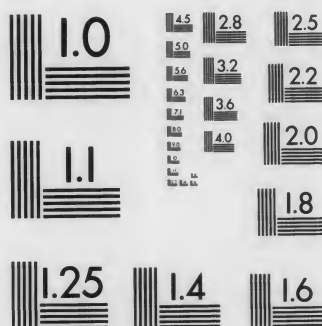
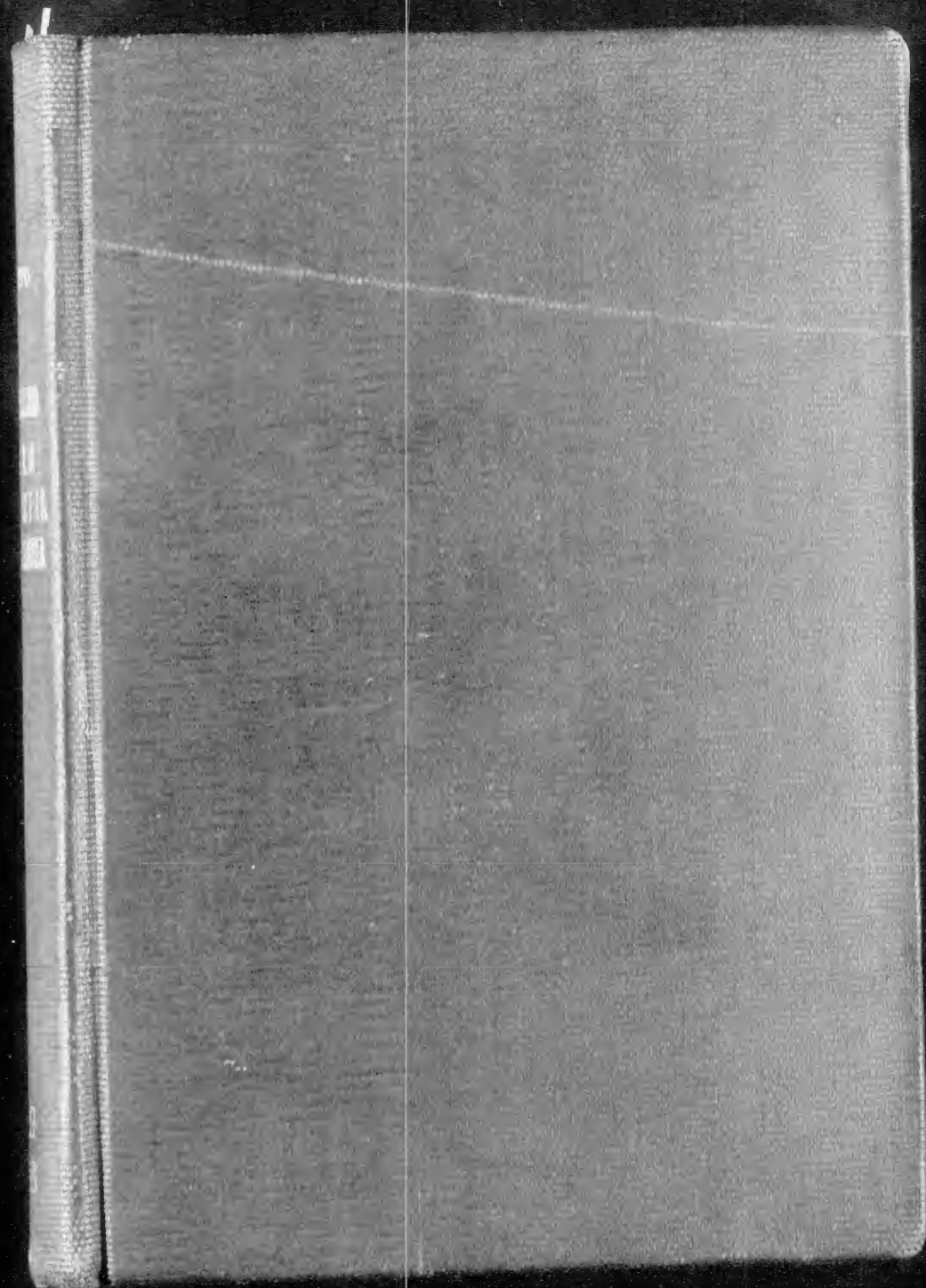
BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Spirito, Ugo, 1896-
... Il pragmatismo nella filosofia contemporanea, saggio critico, con appendice bibliografica. Firenze, Vallecchi, [1921].
222 p. 20 cm. (Il pensiero moderno a cura di E. Codignola. V.)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7.1.91 INITIALS: Jeannue
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

IL PENSIERO MODERNO

a cura di E. Codignola

V

UGO SPIRITO

IL PRAGMATISMO
NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

UGO SPIRITO

IL PRAGMATISMO

NELLA

FILOSOFIA CONTEMPORANEA

SAGGIO CRITICO

CON APPENDICE BIBLIOGRAFICA

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

Firenze, 1921 - Stabil. Tipogr. A. Vallecchi, Via Ricasoli, 8

ALLA MEMORIA DI MIO PADRE

A MIA MADRE

PREFAZIONE

Uno studio sul pragmatismo può parere oggi un poco in ritardo, e forse anche inutile. Può parere tale perchè generalmente si considera il pragmatismo come una filosofia del tutto tramontata, — e questo è vero, ma solo in un certo senso — e perchè lo si ritiene da molti una costruzione cervellotica e senza alcun fondamento, di quasi nessuna importanza per la storia del pensiero.

Io credo invece che uno studio sul pragmatismo, condotto in maniera da mettere in relazione tale indirizzo filosofico con i suoi antecedenti storici e con le espressioni di pensiero affini, abbia la sua ragion d'essere e possa riuscire di notevole utilità. Vorrei sperare che questa mia convinzione potesse trovare conferma nel lavoro che presento : intanto accennerò solo ad alcune ragioni che m' inducono a ritenere non inutile un simile studio.

Il pragmatismo è stato eccessivamente ed ingiustamente svalutato. Le ragioni di tale svalutazione sono state in parte considerate in questo stesso saggio, ed è inutile quindi che qui le ripeta. In Italia, specialmente,

si è giunti molte volte ad un vero disprezzo aprioristico, dovuto in parte alla speciale fisonomia della persona in cui si è voluto riconoscere il maggiore rappresentante italiano del pensiero pragmatistico: intendo parlare dell' irrequieto Papini, pragmatista a modo suo, indebitamente messo in compagnia del James, dello Schiller, del Dewey, ecc.

È necessario perciò rimettere le cose al loro posto: riconoscere il valore indiscutibile del pragmatismo, mostrare tutto il suo significato storico, e naturalmente precisare anche le ragioni della sua debolezza e del suo carattere di astrattezza. Questo còmpito è più agevole oggi che alcuni anni fa, poichè ora il movimento pragmatistico è ridotto ai minimi termini, i pragmatisti militanti sono quasi tutti finiti, e noi possiamo così determinare con maggiore esattezza il complesso delle teorie, che sono state formulate, ed in parte anche sistemate, dai più notevoli rappresentanti del pragmatismo.

Per questa stessa ragione ha maggiore significato il tentativo di una bibliografia, più o meno completa, sulla produzione riguardante le teorie pragmatistiche. Una simile bibliografia può aspirare ad una relativa completezza, anche perchè il periodo di affermazione e di svolgimento del nuovo indirizzo filosofico è stato piuttosto breve e perciò più facilmente può essere abbracciato.

Uno studio completo, critico e storico, sul pragmatismo non è stato ancora fatto nè in Italia, nè all'Estero. In Italia, il saggio più notevole sull'argomento è senza dubbio quello del Masci (Cfr. *App. Bibliogr.*), ma anch'esso è di poca importanza, e inoltre, poichè non tiene conto di tutta la produzione dei pragmatisti, finisce molte volte in errate interpretazioni ed in critiche che non hanno ragione di essere.

In Francia abbiamo gli interessanti studi del Berthelot (Cfr. *App. Bibliogr.*), ma egli si limita a considerare solo quanto di pragmatistico sia nelle filosofie del Nietzsche, del Poincaré, e del Bergson. Molto citati sono anche il piccolo studio dell' Hébert e quello del Bourdeau, di scarso valore critico e di poca importanza.

In America ed in Inghilterra i lavori sull'argomento sono naturalmente più numerosi. Basterebbe citare lo strano studio dello Schinz, quello del Pratt e soprattutto quelli del Bradley e del Royce. Ma anche questi non sono che studi parziali, che non considerano l'argomento sotto tutti i suoi aspetti e non mettono il pragmatismo in relazione con tutto il pensiero contemporaneo. Le critiche perciò sono quasi sempre insufficienti e la stessa critica del Bradley è di poca consistenza, anche per il suo carattere polemico, che ne limita la portata e l'efficacia.

Poca ripercussione ha avuto il pragmatismo in Germania, e scarsa ne è la letteratura. Lo studio di Bloch Werner, uno dei più importanti, è condotto sommariamente e superficialmente, ed è poi accompagnato da una bibliografia di una o due pagine, confusissima e senza nessun criterio di scelta.

Come si vede, — anche per la mancanza di un vero studio sull'argomento — un nuovo lavoro sul pragmatismo può avere la sua utilità.

Nel farlo mi sono proposto di considerare l'argomento sotto tutti i suoi aspetti: metodologico, psicologico, metafisico, etico e religioso. Ho cercato di mettere in luce le importanti analogie tra il pragmatismo e molti altri indirizzi filosofici contemporanei, specialmente per quel che riguarda la critica della scienza.

Dal punto di vista critico, poi, scopo principale del mio lavoro è stato quello di dimostrare il carattere anti-intellettualistico, ed astrattamente anti-intellettualistico, del pragmatismo. In questo suo carattere ho riconosciuto tutta la sua esigenza, ed anche tutta la sua debolezza.

Roma, Settembre 1920.

UGO SPIRITO.

PARTE PRIMA

Gli antecedenti storici e le teorie del Pragmatismo.

CAPITOLO I

Gli antecedenti storici del Pragmatismo.

Prima di procedere all'esame delle correnti del pensiero filosofico a cui si riallaccia il pragmatismo, è bene ricordare le date precise del suo inizio e delle tappe principali del suo svolgimento. Questo servirà non solo per determinare con maggior precisione gli antecedenti del pragmatismo, ma anche per sapere in quali limiti il pragmatismo ha potuto influire su quegli indirizzi filosofici affini, che si sono manifestati oltre la cerchia del mondo anglo-sassone.

È noto che il primo accenno alle teorie pragmatistiche si trova in un famoso articolo di C. S. Peirce, da lui pubblicato nel « Popular Science Monthly » del gennaio 1878 e intitolato *How to make our ideas clear* [1]. (Come render chiare le nostre idee). Quest'accenno però rimase, a detta del James [2], assolutamente trascurato per un ventennio, fino cioè al 1898, anno in cui

[1] Trad. in francese nella *Revue philosophique* (genn. 1879) pp. 39-57.

[2] Cfr. W. JAMES, *Pragmatism*, p. 47.

lo stesso James cominciò a svilupparlo in un discorso tenuto all' Unione Filosofica dell' Università di California col titolo: *Philosophical Conceptions and Practical Results* [1]. È chiaro, tuttavia, che l'affermazione del James, per cui sarebbero trascorsi venti anni fra l'articolo del Peirce e il primo delinearsi delle teorie pragmatistiche, non deve essere presa alla lettera. Anche senza voler discutere fino a che punto nei *Principî di Psicologia* (1890) del James possano trovarsi i germi della sua filosofia, è indubitabile ad ogni modo che vere e proprie teorie pragmatistiche sono nel libro sulla *Volontà di credere*, che, pur essendo del 1879, raccoglie articoli e conferenze di anni precedenti.

Il vero sviluppo e il maggior fiorire del pragmatismo si ha nel primo decennio del secolo in corso. Nel 1903 escono gli *Studies in Logical Theory* del Dewey: nel 1907 vengono fuori il *Pragmatism* del James e gli *Studies in Humanism* dello Schiller, il quale del resto, già in pubblicazioni di qualche anno prima, aveva esposto le sue idee conformi ai dettami del pragmatismo. Nel 1909 abbiamo altre due opere del James, che muore l'anno seguente e di cui sono pubblicati postumi, nel 1911 e nel 1912, altri volumi. Nel 1912 infine esce il libro sulla *Formal Logic* dello Schiller, e con questo può dirsi quasi completamente esaurito lo sviluppo del pragmatismo.

Riassumendo, possiamo dire che il pragmatismo si prepara nell' ultimo decennio del secolo XIX e si svolge

[1] Cfr. *Append. bibliog.* In italiano si trova nel volumetto « Saggi pragmatisti » del JAMES, edito dal Carabba, 1910.

compiutamente nel primo decennio del secolo XX. Non credo sia il caso di dare troppa importanza all'articolo del Peirce, in primo luogo perchè l'articolo non ebbe seguito immediato, ciò che fa dubitare della sua influenza sul pensiero del James, e poi anche perchè il Peirce stesso non si ricorderà del pragmatismo che nei primi anni di questo secolo e non ne accetterà che molto limitatamente le conseguenze, criticandone anzi il principio fondamentale [1].

Delineata così la storia o meglio la cronologia del pragmatismo, possiamo risalire ai suoi antecedenti, limitandoci, s' intende, a quelli prossimi. In quanto agli antecedenti remoti non è il caso d' insistere e basteranno solo alcuni accenni. Cominciando dalla filosofia greca lo Schiller ha voluto trovare in Protagora l'espressione dell'esigenza spirituale che informa il pragmatismo. Il detto di Protagora, per cui l'uomo è la misura di tutte le cose, può essere considerato come il postulato fondamentale dei pragmatisti, almeno in quel senso in cui appunto lo interpreta lo Schiller e cioè come espressione della sintesi indissolubile di logica e psicologia [2]. Analogie sotto un certo aspetto simili si son volute trovare tra il pragmatismo e la filosofia di Socrate. Più importante è il raffronto con lo stoici-

[1] Cfr. l'articolo del PEIRCE sul *Pragmatismo* nel « Dizionario » del BALDWIN, vol. II, pp. 321-322.

[2] Cfr. SCHILLER, *De Platon à Protagore* in « Études sur l'Humanisme », cap. II. Vedi anche dello stesso SCHILLER il saggio *Plato or Protagoras?* Oxford-London, 1908, circa il dialogo platonico del Teeteto.

smo su cui avrò occasione di ritornare [1]). Tale raffronto è stato fatto in primo luogo dal Peirce.

Passando a tempi meno antichi, è da notare la stretta analogia che lo Schinz ha voluto trovare tra il pragmatismo e la scolastica, che egli chiama il pragmatismo del Medio Evo [2]).

Per ciò che riguarda particolarmente il problema religioso, un precursore del pragmatismo è stato riconosciuto in Pascal [3]). Altre analogie si son trovate nella *Profession de foi du Vicaire Savoyard* ed in generale in tutta l'opera del Rousseau [4]). Più interessante sarebbe fermarsi sull' influenza che ha potuto avere Kant e specialmente la *Critica della ragion pratica* sul pragmatismo. Su questo argomento si è discusso ripetutamente, ed io perciò mi limito ad accennarlo, notando solo come la tesi, che per Kant si restringe al campo dell'etica, sia divenuta invece per i pragmatisti un postulato gnoseologico [5]).

Queste sono le principali analogie trovate nella storia della filosofia rispetto al pragmatismo, e di esse credo quasi inutile discutere, soprattutto perchè l'esame degli antecedenti di un indirizzo filosofico deve mirare in modo precipuo a mettere in luce l'esigenza che ha

---

[1]) Cfr. il cap.: *L'antinomia non risolta*, pp. 126-127.

[2]) Cfr. SCHINZ, *Anti-Pragmatisme*, Paris, 1909, pp. 152 e segg.

[3]) Cfr. W. JAMES, *La volontà di credere*, Trad. it., p. 8 e segg.

[4]) Cfr. HÉBERT, *Le Pragmatisme*, Paris, 1909, p. 126 e segg.; SCHINZ, *op. cit.*, p. 162 e segg.

[5]) Cfr. TOCCO, *Studi Kantiani*, pp. XVI-XVII.

dato origine al nuovo pensiero, considerato come svolgimento e superamento del pensiero anteriore. Cosicchè andare a trovare nella storia della filosofia dei sistemi che possano avere più o meno vaghe analogie con un nuovo sistema ha un' importanza molto limitata, mentre al contrario ha massima importanza studiare quegli antecedenti che, pur essendo magari agli antipodi della nuova affermazione, ne sono stati la ragione determinante. E sotto questo secondo punto di vista per comprendere bene il pragmatismo è necessario accennare brevemente alla storia dell'empirismo inglese e poi alla reazione idealistica manifestatasi in Inghilterra principalmente nella seconda metà del secolo XIX.

Il carattere più importante dell' empirismo lo si deve trovare nel modo in cui è stata impostata la teoria della conoscenza. La funzione principale dell'empirismo è stata quella di contrapporsi al dogmatismo tradizionale esaminando la validità della conoscenza umana ed i suoi limiti. Per far questo si dovette studiare il problema dell'origine della conoscenza e si entrò quindi nel campo della psicologia più o meno empiricamente intesa. La psicologia acquista via via sempre più un' importanza decisiva in tutta la filosofia dell'empirismo, specialmente dal Locke in poi; e dalla piscologia di James Mill prende poi lo spunto il nuovo empirismo inglese che ha il suo massimo esponente in John Stuart Mill. Ma il carattere di questa psicologia è stato appunto quello del più puro empirismo, e cioè si è cercato, per mezzo degli studi psicologici, di giungere al *dato* primo della coscienza e, fondandosi

su di esso, si è cercato di farne derivare ogni manifestazione psichica più complessa. La ricerca del *dato* è stato quindi lo scopo fondamentale di tutto l'empirismo, considerato sia come psicologia che come filosofia.

Il primo grande filosofo che si pone chiaramente questo problema è Giovanni Locke [1]). Egli si propone di dimostrare come il mondo della coscienza sia un derivato dell'esperienza e come dall'esperienza derivino anche quei principî e quei ragionamenti, che pare non abbiano a far niente con essa. Il suo compito è quello di combattere la credenza nelle *idee innate*. L'anima non nasce con un patrimonio d' idee, ma, prima di ogni esperienza, essa è semplicemente una *tabula rasa*, un foglio assolutamente bianco. Tutto quello che riempirà questo foglio consisterà in « idee », derivanti o dall'esperienza esterna (sensation), o dall'esperienza interna (reflection). La coscienza quindi si risolverà nel dato. Il soggetto nell'oggetto.

Ma questa conclusione non è rigorosa in Locke, il quale, pur avendo ridotto l'anima ad una *tabula* o ad un foglio bianco, ha poi inteso il bisogno di dare a questa *tabula* una vita interiore ed una attività propria. Oltre il dato vi è quindi per Locke l' io, il soggetto come attivo, contrapponentesi all' io o soggetto come passivo. L' io attivo, che è poi il vero io, si trova di fronte agli elementi della coscienza e li organizza, interviene insomma con la sua attività nella passi-

[1]) Non credo necessario risalire alle origini dell' empirismo: Bacone, Hobbes, etc.

vità [1]). Ci troviamo così di fronte ad una situazione molto incerta e difficilissima a determinarsi con chiarezza. Nel Locke vi è un dualismo nella stessa sfera del soggetto. Il realismo ingenuo col dualismo dell' io e del non io è superato, in quanto il non io è risolto in un certo senso nell' io inteso come sensazione; ma di fronte a questo io, che è poi soggetto solo a parole, ma che effettivamente è niente altro che oggetto, cioè semplice dato, si trova un io più profondo, originale, attivo, insomma un vero soggetto.

Ma l' indeterminatezza del Locke non si arresta a questo soltanto. Egli non si pone deliberatamente il problema di che cosa sia e se vi sia un mondo anteriore alla sensazione, ma, incidentalmente, ed a proposito della validità della conoscenza, pare che il Locke venga a riconoscere senza alcun dubbio la corrispondenza tra la sensazione ed il sensibile. Quindi entra in campo anche il problema del mondo esterno e cioè si cade di nuovo nel dualismo del realismo dogmatico. Tra questi tre elementi: del dato in quanto sensibile, del dato in quanto sensazione e del soggetto in quanto attività rispetto agli elementi semplici della coscienza, si agita la teoria della conoscenza del Locke, che non può perciò chiamarsi puramente empirista.

Però, se nel Locke l'empirismo è turbato da elementi estranei, pur tuttavia il còmpito principale della sua filosofia rimane sempre quello di ricondurre il fatto di coscienza all'elemento primo della sensazione.

[1]) Cfr. Locke, *Essay concerning human understanding*, Libro II, cap. XI.

È vero che poi, per passare dalla sensazione ai fatti di coscienza più elevati, si fa intervenire un altro fattore attivo, ma questo non è che il residuo di quel razionalismo che il Locke combatteva e di cui non aveva ancora la forza di liberarsi. Sarà poi opera dei filosofi successivi il tentativo di eliminare completamente quel residuo e di giungere così al più puro empirismo possibile.

Il risultato maggiore in questo senso fu raggiunto dal più grande filosofo inglese, da David Hume. Anche Hume distingue le sensazioni propriamente dette (*impressions*) dalle idee (*ideas*), ma queste ultime non sono che la copia di quelle [1]. La differenza principale tra impressioni e idee potrà essere quella della maggior vivacità e precisione delle prime rispetto alle seconde, ma le idee in ultima analisi saranno sempre riducibili a sensazioni semplici, e dalla maggiore o minore corrispondenza con le sensazioni da cui derivano dipenderà il loro significato o la loro mancanza di significato. Partendo da queste premesse, Hume può giungere al più coraggioso ed al più coerente empirismo possibile. Se tutto si riduce alla sensazione, noi non possiamo conoscere altro se non quello che è il contenuto delle sensazioni stesse. Ogni passo ulteriore ed ogni deduzione, per quanto non contrariati dai fatti, saranno sempre prodotti arbitrarî e quindi non certi. Tutta la scienza, in conseguenza, viene a trovarsi su basi poco solide, e Hume coraggiosamente le abbatte.

[1]) Cfr. HUME, *Ricerche sull' intelletto umano*, ed. Laterza, pp. 15-20.

E così sfuma il principio di sostanza : così soprattutto rimane senza fondamento la nozione di causa ed effetto. Poichè Hume, dopo essere giunto alla conclusione che tutti i nostri ragionamenti ed i nostri risultati, riguardanti la relazione di causa ed effetto, si fondano sull'esperienza, si pone poi il problema di sapere quale sia il fondamento di tutte le conclusioni tratte dall'esperienza [1]). Ed a tale quesito non può dare che una risposta scettica. L'esperienza non può dirci altro se non che un tale oggetto è stato sempre seguito da un tale effetto, e da questa proposizione è impossibile passare all'altra che oggetti simili saranno accompagnati da effetti simili [2]). Non c'è tra l'una e l'altra proposizione nessuna inferenza necessaria. Si giunge con questo alle conseguenze estreme, alla negazione stessa della certezza scientifica : il massimo limite dell'empirismo è raggiunto e d'ora in poi ogni altro tentativo porterà a risultati meno coerenti.

Ma prima di lasciare Hume dobbiamo rilevare un altro carattere della sua filosofia, per cui il rigoroso empirismo è abbandonato in seguito a delle difficoltà che non potevano essere superate empiristicamente. Oltre le scienze sperimentali vi sono le scienze dimostrative : v' è soprattutto la matematica. I risultati di quest'altre scienze hanno lo stesso carattere di relatività o no ? Hume risponde che i risultati delle scienze dimostrative, e specialmente della matematica, hanno carattere di assolutezza. Gli argomenti per cui giunge

[1]) HUME, *op. cit.*, p. 38.
[2]) *Ibid.*, pp. 39-40.

a questa conclusione sono molto chiari e per Hume anche molto convincenti. Egli distingue i ragionamenti in due specie: ragionamenti dimostrativi, o riguardanti relazioni d' idee; e ragionamenti morali o probabili, riguardanti questioni di fatto e di esistenza [1]). I ragionamenti dimostrativi possono arrivare a conclusioni certe perchè, trattandosi di relazioni di idee, tali relazioni possono sussistere anche se alle idee non corrisponde realmente l'esperienza. Per i ragionamenti morali invece non si può giungere a nessuna previsione certa. In questo modo viene ad essere salvata la matematica, ma viene a pericolare l'empirismo. Poichè prima si era ridotto tutto all'esperienza e quindi alla sensazione, ora si ammette invece un altro mondo, un mondo di relazioni che ha anche esso un valore, ma che non può ricondursi al puro dato.

Inoltre Hume, col distinguere le relazioni di idee dalle questioni di fatto, viene a toccare il problema della sensazione come rispondente all'oggetto sensibile, problema questo che trascende il campo dell'empirismo e rivela il carattere del dualismo realistico che l'empirismo non ha mai completamente superato. E Hume infatti esce in queste considerazioni: « Tutti ammetteranno che la natura ci ha tenuti molto lontani da tutti i suoi segreti, e ci ha concesso solo la conoscenza di poche qualità superficiali degli oggetti: poichè ci tiene celati quei poteri e quei principî dai quali appunto dipende interamente l' influenza di quegli oggetti tra loro. Cosa importa che i sensi ci informino del

---

[1]) HUME, *op. cit.*, p. 40.

colore, del peso e della consistenza del pane, quando nè sensi nè ragione possono mai informarci di quelle qualità...? » [1]) Se l'unico dato è la sensazione, come può parlarsi di qualche cosa che trascenda la sensazione stessa, e di qualità che la sensazione non può rivelarci? È questo il dissidio profondo dell'empirismo, di cui i filosofi empiristi non si sono mai bene avveduti, illudendosi così di poter ridurre tutto alla sensazione, al dato immediato.

Hume è l'empirista che più di tutti si attiene ai postulati della sua filosofia, ma anche nella sua filosofia si trovano quei tre elementi disparati che abbiamo notati nel Locke. Vi è infatti anche nel Hume l'elemento della sensazione come unico dato, l'elemento dell'oggetto sensibile e non del tutto conoscibile, e l'elemento dell'attività soggettiva che istituisce relazioni tra idee e giunge alle scienze dimostrative ed alla matematica. Anche perchè le idee, nel caso della matematica, non sono semplicemente copie di impressioni, che come tali, secondo Hume, non possono differire dalle impressioni che per il minor grado di vivacità e di precisione, ma sono al contrario le impressioni stesse idealizzate e rese più precise e più determinate. Così, nel campo della geometria, l'esperienza non ci darà mai l' impressione di un vero triangolo perchè il triangolo idea è troppo preciso rispetto al triangolo dell'esperienza.

Dopo Hume lo studio della psicologia acquista sempre maggior sviluppo e, specialmente in Inghil-

---

[1]) HUME, *op. cit.*, p. 38.

terra, si inizia quella *Psicologia dell'associazione* che si protrarrà poi sino a Stuart Mill.

David Hartley è il primo di questi psicologi che, influenzato da Locke e meno da Hume quasi suo contemporaneo, tenta di spiegare col principio dell'associazione tutti i fenomeni più complessi dello spirito. Questa psicologia dell'associazione, inoltre, nell'Hartley stesso, e più che in lui in altri che vennero dopo di lui, ha anche il carattere di psicologia fisiologica, la quale poi condurrà alla caduta nel puro materialismo. In Inghilterra nella prima metà del secolo XIX la psicologia associazionistica giunge alla sua maggiore affermazione con James Mill e, dopo di lui, con il figlio Stuart Mill, che riprende con paziente rigorosità la via dell'empirismo classico, cercando di dare soprattutto una logica sistematica dell'empirismo.

L'empirismo del Mill, a prima vista e sotto un certo aspetto, sembra il più rigoroso possibile, anche più rigoroso di quello di Hume. Questi riduceva, sì, tutto alla sensazione e quindi negava la possibilità di giungere al principio di causa ed effetto, principio che non poteva risolversi nell'elemento primo della sensazione, ma, come abbiamo visto, ammetteva ancora, con uno strappo al rigoroso empirismo, le scienze dimostrative e specialmente la matematica. Il Mill invece non transige affatto: nessun apriori è per lui ammissibile; tutto, ed anche perciò la matematica, si risolve nelle sensazioni e nelle loro associazioni. Per questo riguardo quindi, Mill fa ancora un passo avanti rispetto ad Hume, ma ne fa poi uno, e colossale, indietro, con la sua teoria delle possibilità delle sensazioni. Al Mill

si presentava con maggiore insistenza il problema del mondo esterno e della materia. Tale problema lo abbiamo visto solo accennato, e mai risolto, in Locke e in Hume, che sembrano ammettere il mondo esterno nella sua indipendenza, ma l'importanza di tale ammissione non appariva alle loro menti, e il problema quindi nella loro filosofia rimane quasi del tutto trascurato. A poco a poco, però, la questione si rende evidente ed un tentativo di soluzione s'impone. Il Mill compie il tentativo: oltre le sensazioni in atto egli afferma delle sensazioni soltanto possibili.

« La conoscenza del mondo che io mi faccio in un dato momento, — egli dice — comprende, oltre le sensazioni che io provo, una varietà infinita di possibilità di sensazioni: vale a dire, tutte quelle che l'osservazione passata mi dice che io potrei, sotto certe circostanze che si possono supporre, provare in questo momento, insieme ad una moltitudine indefinita ed illimitata d'altre sensazioni che io potrei forse provare in circostanze che mi sono ignote » [1]).

E il Mill, continuando, finisce col riconoscere che le sensazioni presenti hanno relativamente poca importanza poichè esse sono fuggitive: quello che importa davvero sono le possibilità, che hanno il carattere della permanenza e cioè il carattere della Sostanza e della Materia. Non solo, ma queste possibilità di sensazioni hanno anche la caratteristica di formare dei gruppi, per cui le sensazioni non sono più isolate ma costitui-

---

[1]) J. S. Mill, *La philosophie de Hamilton*, Paris, 1869, p. 215.

scono dei sistemi compatti, in modo tale che, quando noi proviamo una sensazione, concepiamo contemporaneamente il resto del gruppo delle possibilità. Fondandosi poi su questa teoria il Mill può tornare all'idea di Causa e di Effetto, che aveva dato tanto da fare a Hume [1]).

Il problema del mondo esteriore viene, così, risolto affermativamente dal Mill. Dal momento che, pur cessando le sensazioni, le possibilità permangono ed esse sono indipendenti dalla nostra volontà, dalla nostra presenza e da tutto quello che ci appartiene, ne viene di conseguenza che i gruppi di possibilità sono la realtà fondamentale della Natura, e il Mondo delle Sensazioni Possibili, avendo un'esistenza al di fuori dell' io, può dirsi Mondo Esteriore [2]). La sensazione, così, deve la sua origine a delle esistenze anteriori che la sensazione stessa non può cogliere [3]). Il puro empirismo viene in questo modo ad essere abbandonato, ed il dualismo di potenza ed atto viene ripristinato nella peggiore maniera, e cioè con l'affermazione della superiorità della potenza sull'atto.

Il Mill cerca poi di applicare la stessa teoria delle possibilità al soggetto e ciò considerando il soggetto come una possibilità permanente di sentire. Termina infine coll'affermare l' inesplicabilità delle verità ultime e con la rinunzia alla relativa teoria [4]).

L'empirismo, che aveva portato sempre con sè la

[1]) J. S. Mill, *op. cit.*, pp. 216-217.
[2]) *Ibid.*, pp. 218-219.
[3]) *Ibid.*, p. 223.
[4]) *Ibid.*, pp. 227-235.

triplice distinzione (soggetto da una parte, oggetto dall'altra, sensazione) cui abbiamo accennato parlando di Locke e di Hume, finisce ora coll'accentuare tale distinzione, mostrando così chiaramente tutti i lati deboli che erano rimasti più o meno celati nei sistemi dell'empirismo classico.

Dato lo scopo che ci proponiamo non è necessario fermarci sullo Spencer. Egli, riprendendo in parte il motivo di Hamilton e di Mansel, afferma l' Inconoscibile e la necessità della religione, ma al tempo stesso si dichiara un fautore convinto della scienza [1]). Il suo empirismo è velato da una vera e propria metafisica, che viene a menomare la stessa ragion d'essere della filosofia empiristica.

Nel rapido esame che abbiamo compiuto dell'empirismo inglese, ci siamo limitati alla teoria della conoscenza, e quindi al problema dell' io e del non io, e ciò perchè sotto questo aspetto principalmente dobbiamo guardare all'empirismo per intendere meglio il pragmatismo. Il compito dell'empirismo è stato quello di risolvere il soggetto nel *dato*, nella sensazione, nel fatto di coscienza. La riduzione non è mai completa, perchè impossibile, e noi l'abbiamo notato ripetutamente: ad ogni modo, però, in questa tentata riduzione consiste l'empirismo, che perciò può dirsi una delle maggiori espressioni dell' intellettualismo filosofico. La conclusione ultima che caratterizza tutto il positivismo del secolo XIX è il determinismo — vale

[1]) Cfr. Spencer, *The first Principles*, specialmente la 1ª parte.

a dire la negazione dell'uomo come volontà libera, come volontà semplicemente. Il fatto, il dato, la sensazione sono quello che sono e come tali devono essere assolutamente rispettati. Tutto quello che trascende il puro dato non può essere qualche cosa di veramente valido e non deve quindi essere preso in considerazione. La scienza, che teoricamente era stata messa in pericolo da Hume, acquista poi sempre maggiore importanza ed in generale non ne sono molto discussi i postulati fondamentali.

La svalutazione continua dell'uomo come attività libera, come volontà fattiva e la conseguente impossibilità di una vera etica dovevano far nascere a poco a poco il bisogno della reazione e della reazione violenta. All' intellettualismo dell' empirismo che riduceva il soggetto alla sensazione meramente passiva, che riduceva cioè il soggetto ad un oggetto, sia pure posto entro l'uomo stesso, si doveva contrapporre una teoria violentemente anti-intellettualista che riaffermasse i diritti dell' individualità, della libertà e della volontà del soggetto.

All' intellettualismo succede così il volontarismo e da un eccesso si cade nell'altro: ma se la reazione è stata eccessiva, non per questo è stata meno necessaria e, in tale senso, il pragmatismo, che dell'anti-intellettualismo è uno dei più accentuati esponenti, ha avuto un grandissimo merito ed una notevole funzione nella storia del pensiero.

Prima però di procedere oltre, sarà meglio esaminare un'altra corrente del pensiero inglese che si è

andata affermando specialmente nella seconda metà del secolo XIX e che, in maniera diversa ma nello stesso senso, ha contribuito a rinforzare l'esigenza di un movimento anti-intellettualista. Intendo parlare di quella filosofia di derivazione hegeliana che si iniziò in Inghilterra principalmente con lo Stirling. Tale movimento è stato esso stesso una reazione all'empirismo inteso come filosofia dell' immediato e cioè dell' irrelato: l' idealismo inglese ha fatto notare tutta la necessità di superare l'empirismo e di affermare un mondo di relazioni, un mondo dello spirito, ma poi è caduto, come l'empirismo, nell' intellettualismo. La sola differenza è che l' intellettualismo dell'empirismo è l' intellettualismo della sensazione, mentre l' intellettualismo dell' idealismo è l' intellettualismo dello spirito stesso considerato come già realizzato.

Non è il caso di fare qui una storia compiuta dell' idealismo inglese, perchè a noi occorre esclusivamente far notare il suo carattere intellettualistico, e questo risulterà chiaro dall'esame dei due maggiori rappresentanti di quella tendenza, e cioè del Green prima e del Bradley dopo.

Il Green si pone anzitutto il problema della conoscenza della natura e fa rilevare che tale conoscenza non può essere essa stessa una parte o un prodotto della natura, intesa nel senso di oggetto della conoscenza. L'uomo, quindi, in quanto conosce, non può essere soltanto un essere naturale, e, d'altra parte, nemmeno la natura in quanto conosciuta può essere solo natura. Tutto il mondo dell'esperienza infatti è un mondo di

relazioni e come tale non può essere in nessuna altra parte se non nella nostra coscienza [1]). E allora nasce il problema di Kant per cui l' intelletto fa la natura come mondo di relazioni. Ma il Green non è soddisfatto del risultato a cui è giunto Kant ; Kant non può soddisfare perchè, oltre l' intelletto, ammette la materia, il dato sensibile. Per questo riguardo il Green fa un passo oltre Kant stesso. Posto un mondo esterno, conoscibile, da una parte, e chi conosce dall'altra, il fatto della conoscenza diviene inspiegabile. Il dualismo di essere e di conoscere deve essere superato con la riduzione dei due termini ad uno solo : all' intelletto. L' intelletto però è realizzato *ab aeterno* fuori dello spazio e fuori del tempo e naturalmente, data tale premessa, il tentativo di spiegare questo mondo, che si dispiega nello spazio e nel tempo ed in rapporto al quale la nostra conoscenza si svolge, non potrà portare ad una vera soluzione : qui Kant non solo non è superato, ma neppure è raggiunto.

Quella che il Green chiama la « vera soluzione » è che « l' universo concreto, il quale può essere indifferentemente descritto come un' intelligenza eterna realizzata nei fatti del mondo e nelle loro relazioni, ovvero come un sistema di fatti in relazione fra di loro reso possibile da una tale intelligenza, parzialmente e gradatamente riproduce se stesso in noi comunicando frammentariamente (piece-meal), ma in inseparabile correlazione, conoscenza e fatti conosciuti, esperienza

---

[1]) GREEN, *Prolegomena to Ethics*, pp. 11-15.

e mondo sperimentato » [1]). Questo mondo, quindi, insieme al progresso dell'umana conoscenza, « può essere solo spiegato supponendo che nello sviluppo della nostra esperienza, nel processo del nostro imparare a conoscere il mondo, un organismo animale che ha la sua storia nel tempo, a grado a grado diventi il veicolo di una coscienza eternamente completa ».

« Quello che noi chiamiamo la storia del nostro pensiero non è la storia della coscienza, che in se stessa non può avere storia, ma una storia del processo per il quale l'organismo animale diventa il suo veicolo » [2]).

E così s' illude d'aver risolto il problema il Green, che trascura di rispondere all'eterna domanda che si rivolge a tutti i platonici da Platone in poi : — dato il mondo delle idee, che bisogno c' è di un altro mondo ? — dato il tutto, che bisogno c' è di qualche altra cosa ?

Il Bradley, che è senza dubbio il più grande pensatore contemporaneo dell' Inghilterra, arriva in sostanza anch'egli ad una conclusione intellettualistica, ma tutte le difficoltà di tale posizione sono da lui vivamente sentite, tanto da fargli acquistare quel tono di scetticismo che caratterizza la sua opera. Anche per lui il problema fondamentale è quello della conoscenza. Che cosa è la verità ? Può essa consistere in una copia della realtà ? No, risponde il Bradley ; perchè la verità potesse essere la copia della realtà bisognerebbe che i

---

[1]) GREEN, *op. cit.*, p. 38.
[2]) *Ibid.*, p. 72.

fatti della realtà fossero puri fatti, semplici dati: siccome questo per il Bradley è assurdo, ne viene di conseguenza che: o la verità è impossibile, o la verità è qualche cosa di diverso da una semplice copia [1]. Movendo da queste premesse il Bradley giunge alla seguente importantissima conclusione: l'identità di verità, conoscenza e realtà deve essere ritenuta come necessaria e fondamentale [2]. Senonchè qui comincia il difficile, e comincia pure il debole della filosofia del Bradley. Se la verità è la realtà, che cosa mai potrà significare il processo della verità? Il Bradley cerca di risolvere questo problema ed afferma che l'identità di verità e di realtà è e non è identità, poichè l'identità assoluta sarebbe solo raggiunta quando il processo della conoscenza fosse compiuto. Poichè solo allora «la verità sarebbe soddisfatta nella sua completezza da sè stessa cercata, e questa completezza sarebbe la realtà» [3].

La realtà vera o l'assoluta verità è eterna ed irraggiungibile, fuori del tempo e dello spazio. La conoscenza umana, invece, in quanto conoscenza del finito, non può essere altro che *apparenza*. E purtroppo tra apparenza e realtà non può esservi alcuna via di mezzo o alcuna possibilità di passaggio. La conoscenza umana non può essere che conoscenza di cose finite, non può darci quindi che delle apparenze: perchè queste apparenze si potessero mutare in realtà sarebbe necessario che esse cessassero di essere cognizioni parziali e divenissero cognizione totale: l'assoluto, cioè, inteso come negazione di ogni processo e stasi perfetta. Allora ogni nostra affermazione riceverebbe un nuovo significato e il significato attuale sarebbe riconosciuto mera apparenza.

[1] F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, 1914, p. 107 e segg.

[2] *Ibid.*, p. 113.

[3] *Ibid.*, p. 117.

La conclusione è sostanzialmente scettica ed il Bradley stesso lo riconosce: «Noi ammettiamo, egli dice, il sano scetticismo per cui tutta la conoscenza in un certo senso è vanità.... » [1].

Lo sforzo di Bradley, come si vede, è potente ma il risultato è in fin dei conti lo stesso. Rimane sempre la concezione platonica dell'assoluto come eterno ed immobile, dato il quale non si comprende più il temporaneo ed il mutevole. È vero che il Bradley fa di tutto perchè apparenza e realtà in un certo senso si identifichino, affermando che la stessa apparenza sarebbe, una volta attinto l'assoluto, realtà assoluta anch'essa: ma con tutto ciò l'apparenza, per quel che è tale, rimane inspiegabile.

Contro il Bradley, perchè contemporaneo, o anteriore di poco, del movimento pragmatista, si scagliano più volentieri tutti i pragmatisti e specialmente lo Schiller. E quello di cui appunto lo accusano è l'intellettualismo. Intellettualismo opposto a quello dell'empirismo, ma non meno rigoroso di esso. Poichè se l'empirista risolveva il soggetto nella sensazione, l'idealista

[1] F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, 2ª ed., 1902, p. 549.

pone al di sopra del soggetto un'affermazione di assoluto, data la quale il soggetto stesso rimane annullato. Le conclusioni sono presso a poco le stesse, e la conseguenza necessaria è sempre la negazione del valore del soggetto.

Combattere questa negazione, riaffermare potentemente la realtà del soggetto in quanto vera forza di creazione, negare la realtà e la verità come già realizzate *ab aeterno* ed affermare invece che la verità si fa e non è fatta : tutto questo sarà compito del pragmatismo : tutto ciò costituirà il carattere fondamentale del nuovo indirizzo filosofico.

Riuscirà poi il pragmatismo a vincere la battaglia ed a giungere a veri risultati ? Sarà quello che vedremo : ma ad ogni modo fin d'ora possiamo dire che, qualunque ne sia stato il risultato, l'aver combattuto la battaglia rimane sempre un merito indiscutibile e non trascurabile davvero.

CAPITOLO II.

La premessa psicologica e la critica della scienza.

Come tutto l'empirismo in genere e l'empirismo inglese in particolar modo, il pragmatismo è legato strettamente agli studi di psicologia, e si pone come principale problema la teoria della conoscenza.

Il creatore del pragmatismo — lasciando da parte il Peirce il cui diritto di paternità è molto discutibile — è stato anzitutto e soprattutto uno psicologo e, se nella sua psicologia non può trovarsi già la formulazione della nuova filosofia, pur tuttavia vi si possono scorgere quelle premesse che renderanno possibile in seguito il nascere e l'affermarsi del nuovo pensiero.

Il James ha avuto il grandissimo merito di riconoscere nettamente i limiti della psicologia quale scienza empirica, e di contrapporsi, per questo riguardo, alla psicologia dell'associazione ed alla psicologia fisiologica che, dopo aver ridotto i complessi fenomeni di coscienza all'elemento primo della sensazione, o aver spiegato il fenomeno psichico con l'analisi dei caratteri

fisiologici, si arrestavano a questa decomposizione, facendo nascere l' illusione che ogni problema fosse davvero risolto. Nel ridurre il fenomeno psichico ai fenomeni fisiologici si era usato un procedimento regressivo piuttosto facile. Il difficile era il percorrere il cammino inverso, e cioè passare dal fenomeno fisiologico a quello psichico. — Dal complesso si scendeva al semplice, ma da questo come poteva risalirsi a quello ?

La coscienza di tale problema mancava in generale allo psicologo scienziato ; il James invece ha avuto chiara tale coscienza e ciò costituisce un suo grandissimo merito. Poichè, prima di lui, con la decomposizione del fatto psichico nel fisiologico e quindi nel fisico, si era giunti, effettivamente, alla riduzione del soggetto nell'oggetto. Il vero io era stato annullato. Ed anche nella psicologia associazionistica l' io non era che lo schermo su cui passavano e si intrecciavano le sensazioni, anzi erano le sensazioni stesse che si univano nel processo associativo.

Il soggetto in realtà era divenuto un puro aggregato. Per il James invece l' io che conosce non può essere un aggregato [1]) ; il soggetto non può essere risolto nell'oggetto.

Ma che cosa è allora il soggetto ? Una vera risposta a questa domanda si cercherà invano in tutta l'opera di James psicologo. E la risposta non la troveremo neppure nelle opere filosofiche dello stesso James : in quelle opere cioè in cui avremmo dovuto trovarla,

[1]) Cfr. W. JAMES, *Principî di psicologia*, cap. X, « La coscienza dell' Io ».

poichè non potevamo pretenderla dalla psicologia empiricamente intesa, quale vuole essere appunto quella del James.

La nozione del soggetto rimarrà sempre vaga per tutti i pragmatisti e tale indeterminatezza sarà fonte di continua contraddizione e perplessità. La mancanza di un concetto chiaro del soggetto doveva inoltre portare ad una determinazione egualmente vaga dell'oggetto : non individuato l'un termine, era impossibile individuare l'altro.

Soggetto ed oggetto, così, in tutte le teorie pragmatistiche, si confondono in una nozione complessiva, indistinta, priva di significato ed assolutamente infeconda.

Le conseguenze sono evidenti. Dato questo vago punto di partenza il pragmatismo doveva aggirarsi sull'equivoco. Una vera e propria gnoseologia non era più possibile : la via era troncata e la mèta irraggiungibile.

Postulata, anzi semplicemente constatata, un'unità psicofisica di soggetto ed oggetto in cui non fosse possibile distinguere l' un elemento dall'altro, il pragmatismo non avrebbe dovuto più essere come teoria della conoscenza. Invece proprio su questo postulato si basa tutta la filosofia del pragmatismo, che comincia dal porre tale premessa coll'affermare che « bisogna riconoscere un lato psicologico a tutto quello che è suscettibile d'essere conosciuto ». L'oggetto è visto differentemente a seconda del soggetto che lo vede : il soggetto, quindi, non può assolutamente sperare di attingere la vera nozione dell'oggetto come mero oggetto, perchè

questo è in funzione del soggetto stesso, della sua psiche, del suo interesse, della sua intenzione, della sua emozione, del suo sentimento di soddisfazione od insoddisfazione.

Partendo da questa premessa, il primo problema in cui si è imbattuto il pragmatismo è stato naturalmente quello del valore dell'esperienza e quindi della scienza.

Dopo una religione scientifica e un' adorazione del fatto tanto cieca, i pragmatisti hanno cominciato col porsi il quesito : — che cosa è il fatto ? fino a che punto può parlarsi di obiettività del fatto ?

E la risposta, dopo quello che si è detto, è chiara. « Lungi dall'essere delle forze rigide, irresistibili.... i fatti sono piuttosto dei prodotti artificiali della nostra selezione, dei nostri interessi, delle nostre speranze e dei nostri timori. La forma che essi rivestono dipende dal nostro punto di vista, il loro significato dalla nostra intenzione, il loro valore dall'uso al quale noi li destiniamo ; e forse la loro realtà stessa dipende dal nostro consenso ad accettarli. Se essi nascondono effettivamente qualche spina rigida che noi non possiamo sperare di modificare, non si tratta tutt'al più che di qualche cosa che noi non siamo riusciti ancora a penetrare e che sarebbe fatale affermare temerariamente.... »[1]. Questo concetto del *fatto* porta di conseguenza alla critica della scienza. In ciò deve trovarsi una delle maggiori caratteristiche del pragmatismo e uno degli aspetti più importanti del suo anti-intellettualismo.

[1]) F. C. SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, pp. 472-473.

Come vedremo da alcuni confronti storici, questo è anche uno dei caratteri che più accomuna il pragmatismo alle altre correnti di pensiero che, in Francia, in Italia ed in Germania, hanno inteso l'esigenza anti-intellettualistica ed hanno cercato di reagire all' irrigidimento dello spirito entro gli angusti quadri dei metodi scientifici.

Se il fatto ha perso il suo carattere di obiettività assoluta ; se i nostri sensi, il nostro pensiero, i nostri sentimenti formano tanti crivelli attraverso i quali il fatto viene plasmato, lavorato, « contraffatto », e perfino creato, quale mai potrà essere il significato ed il valore della scienza ?

Il James nell' ultimo capitolo dei suoi *Principî di Psicologia* intitolato : « Le proposizioni necessarie e i risultati dell'esperienza » cerca appunto di risolvere questo problema, analizzando la genesi delle scienze naturali, la genesi delle matematiche, per giungere poi alla filosofia. L'esperienza immediata di per sè non può portare alla scienza. La realtà nella pura esperienza non si può presentare che come un caos, un disordine bruto : disordine che è il vero e solo *dato reale*. Tralasciamo per ora ogni riflessione su questo presunto dato reale del James, che è anche per lui una nozione molto confusa, le cui conseguenze si risentiranno poi nelle teorie più propriamente filosofiche.

Dall'esterno, dunque, si ricevono impressioni caotiche che non possiamo conoscere così come ci sono date. Per conoscere dobbiamo intervenire con la nostra subbiettività emozionale e sentimentale. Il mondo delle nostre impressioni si muta così in un mondo total-

mente diverso, nel mondo, cioè, della nostra concezione, modellato nell' interesse della nostra vita volitiva [1]).

L'aritmetica ed i suoi principî, lungi dall'essere risultati delle coesistenze fra le cose esteriori, come pensava John Mill, non sono che una costruzione della nostra mente che noi tentiamo d'imporre alla natura. Come potrebbe infatti, si domanda il James, il mondo della natura insegnarci che uno e uno fanno eternamente e necessariamente due, se, ogni qualvolta aggiungiamo una goccia d'acqua ad un'altra, otteniamo non due goccie, ma una sola? [2]).

L'aritmetica è nostra costruzione, dunque, e per applicarla alla realtà dobbiamo *produrre* in qualche modo una maggiore continuità numerica, di quanta non ne troviamo spontaneamente. E così Lavoisier scopre le unità di peso; la scienza moderna, poi, nega addirittura l'esistenza dei composti. « Le teorie moderne degli atomi, del calore, dei corpi gasosi, non sono, nel fatto, altro che espedienti altamente artificiali per ottenere quella costanza nei numeri delle cose che l'esperienza sensibile non vuol piegarsi a manifestare » [3]). Lo stesso dicasi della geometria, di tutte le scienze dette a priori. « Queste scienze non esprimono che dei rapporti d' identità e di comparazione; la geometria e l'algebra, per esempio, cominciano col definire certi oggetti ideali, poi stabiliscono fra di loro

[1]) Cfr. JAMES, *Principî di psicologia*, Milano, 1901, p. 874.
[2]) *Principî di psicologia*, p. 891.
[3]) *Ibidem*, p. 892.

delle equazioni sostituendo i termini equivalenti gli uni agli altri.... La natura statica dei rapporti stabiliti in queste scienze è proprio quello che dà alle loro proposizioni questo carattere « eterno ».... » [1]).

E così si scopre tutta la genesi delle scienze: diamo alle cose nomi matematici e meccanici, distinguiamole, classifichiamole, schematizziamole, e poi potremo incatenarle in un sistema, potremo fissarne le leggi, potremo prevederne il futuro svolgimento. La scienza anzichè esserci imposta dall'esterno sarà, invece, una nostra « variazione spontanea », una nostra creazione, espressione della nostra soggettività, delle soggettività dei grandi uomini, vere pietre miliari della storia.

Degna di attenzione è la posizione di Dewey di fronte alla stessa questione [2]). Per lui i giudizi scientifici sono simili ai giudizi morali perchè presuppongono la personalità di colui che li formula nella scelta dei dati, nella loro classificazione, nel modo di verificare le ipotesi. La pretesa obiettività dei giudizi scientifici è un assurdo: una vera distinzione, quindi, non può farsi tra questi giudizi e quelli morali. Senonchè il Dewey a questo punto vuol fissare una certa differenza tra le due specie di giudizi, riconoscendo che il carattere di subbiettività degli uni non è proprio lo stesso di quello degli altri. Ed allora egli esce nell'affermazione che

[1]) W. JAMES. *Introduction à la philosophie*, trad. franc., pp. 84-85.
[2]) Cfr. DEWEY, *Le condizioni logiche di un trattamento scientifico della moralità*, Chicago, 1903. E su di esso SCHINZ, *Anti-Pragmatisme*. Paris, 1909, p. 72 e segg.

l'elemento soggettivo, pur essendo nei giudizi scientifici, è in questi quasi trascurabile e senza conseguenze.

Si nota qui tutta la preoccupazione da cui sono presi i pragmatisti ogniqualvolta, spinti dal filo del ragionamento lungo il quale sono condotti dalle premesse postulate, si trovano dinanzi alle estreme conseguenze del loro soggettivismo. Questa situazione, naturalmente, è più accentuata nel Dewey che è il più soggettivista dei pragmatisti, ma noi vedremo anche nel James, e specialmente nelle sue ultime opere, tale perplessità nelle conclusioni e tali ritirate precipitose.

Ad ogni modo, pur attraverso indecisioni ed oscurità, il concetto che hanno i pragmatisti della scienza non è dubbio. La scienza non è che uno strumento costruito in vista di dati scopi: scopi che hanno un significato in quanto esistono degli uomini, dei soggetti con proprî interessi, alla soddisfazione dei quali essi tendono incessantemente. La scienza, quindi, non è la Scienza una, con un solo organismo ed un solo metodo, ma è l' insieme delle singole scienze, ognuna delle quali ha il suo campo d'azione, mira a particolari interessi, muove da un particolare punto di vista, segue insomma una via *arbitraria* secondo un'*intenzione* che ne illumina i procedimenti ed alla cui stregua se ne misurano i risultati.

Le leggi non sono che approssimazioni utili: la credenza nella loro assolutezza è finita: «l'arbitrio umano ha strappato la divina necessità alla logica scientifica» [1]).

---

[1]) James, *Pragmatism*, p. 57.

Ma dopo aver fatto tutto questo, anzi per giungere a farlo, il pragmatismo si trova dinanzi ad un problema ben più arduo a risolversi.

Fino a quando l'empirista aveva fede nella scienza come strumento di conoscenza e come unico strumento di conoscenza che, appunto perciò, serrava in sè tutto il campo dell' intelletto umano e ne poneva i limiti: fino a quando l'empirista, insomma, credeva di trovare, nella pretesa obiettività dell'esperienza, l'obiettiva verità, l'empirista poteva alla scienza arrestarsi ed in essa riporre la sua fede. Poteva, sì, ammettere che la scienza non era pur giunta a risolvere *tutti* i problemi, a dare la risposta a tutti i quesiti dello spirito umano, ma la speranza di un domani più luminoso in cui fosse possibile giungere molto più avanti, e magari appunto alla soluzione di quei quesiti, bastava a dargli forza nel seguire il cammino della verità. Poteva pure rinunziare a questo ideale e formulare il postulato dell' inconoscibile ma, ad ogni modo, accanto all' inconoscibile c'era tuttavia il conosciuto, lo scientificamente ed assolutamente conosciuto.

Per il pragmatismo la posizione è radicalmente mutata. La scienza ha cambiato carattere, ha perso propriamente quel carattere di assolutezza, di certezza indiscutibile che pareva contraddistinguerla: il pragmatismo ne ha svelato, per così dire, il retroscena, tutta la sua relatività e la sua subbiettività, tutto il suo carattere convenzionale ed arbitrario. Ed allora il pragmatismo, evidentemente, della scienza non ha potuto più contentarsi, e dalla scienza è dovuto passare alla filosofia. — La natura di questo passaggio

è di estrema importanza, e, solo se si comprende tale importanza in tutto il suo significato, il passaggio può essere veramente compiuto.

Se la scienza è quella che il pragmatismo afferma, in che relazione essa è con la filosofia? È chiaro che la filosofia deve essere tale che in forza di essa si possa giungere a quella critica della scienza. La critica non poteva essere stata fatta rimanendo nel campo della scienza, ma, invece, si era dovuti partire da una posizione trascendente quel campo e cioè proprio dalla filosofia. Questa, dunque, deve essere di natura diversa dalla scienza e precisamente deve rappresentare l'assoluto di fronte al relativo, l'universale di fronte al particolare, l'uno di fronte ai più, *la* Filosofia di fronte *alle* scienze. Poichè come si potrebbe davvero riconoscere il relativo senza partire dall'assoluto, affermare il carattere subbiettivo della scienza, senza avere un concetto di valore assoluto di che cosa sono realmente l'oggetto e il soggetto? Dire che lo scienziato modifica il puro dato dell'esperienza, significa propriamente presupporre che si sappia che cosa sia il dato prima della modificazione e di che natura sia l'attività modificatrice del soggetto rispetto all'oggetto. Non risolvere questi quesiti importa non giustificare la critica fatta e d'altra parte, per risolverli, è necessario porsi precisamente in un nuovo punto di vista, che trascenda la posizione dello scienziato e che perciò possa spiegarla. Quest'altro punto di vista è la filosofia, ma la filosofia nell'unico vero significato della parola e cioè come conoscenza dell'universale, come, semplicemente, conoscenza. Perchè, rigorosamente parlando, la scienza, quale è intesa

dal pragmatismo e in genere quando è affermata come empirie, non può essere, per definizione, vera conoscenza.

Il pragmatismo, invece, trascinato dalla sua esigenza anti-intellettualistica, dopo aver criticato la scienza non si è reso conto della situazione in cui andava a trovarsi ed ha svalutato la filosofia.

Che cosa è infatti la filosofia per il pragmatista?

In che cosa consiste la differenza tra la verità scientifica e la verità filosofica?

Tutto lo sforzo del pragmatismo sta nel ridurre al minimo possibile questa differenza.

Il James, per esempio, già nei suoi *Principî di Psicologia* [1]), accomuna scienza e filosofia e nella sua opera postuma, in cui si riprometteva di dare un'esposizione ordinata e completa delle sue teorie, esce in questa considerazione: « La filosofia, in ogni caso, deve completare le scienze e deve appropriarsi i loro metodi. Non si capisce perchè, se una tal maniera di fare apparisse conveniente, la filosofia non dovrebbe finire per abiurare ogni dogmatismo e divenire, a modo suo, relativista quanto la più sperimentale delle scienze » [2]).

L'assurdo in cui si va a finire è evidente. La critica della scienza doveva essere stata fatta da un punto di vista filosofico: ora, messe su di uno stesso piano scienza e filosofia, ogni criterio di verità viene necessariamente e mancare: è persa ogni bussola e si naviga senza direzione e senza mèta.

---

[1]) Pp. 903-904 della traduzione italiana (1901).

[2]) *Introduction à la Philosophie*, trad. franc., p. 34.

Criticata la scienza, fatta divenire relativa e cioè annullata la filosofia, il pragmatismo si è affondato nel più puro soggettivismo, vale a dire in una posizione logicamente insostenibile. E la sua insostenibilità la possiamo verificare anche arrestandoci al punto dove siamo giunti. Poichè, guardando attentamente, vedremo che il pragmatismo giuoca già sull'equivoco.

Ammessa, infatti, la subiettività della scienza, ed ammessa la medesima e maggiore subiettività nella filosofia, il pragmatista non si accorge che sta giudicando e scienza e filosofia, e che la sua vera filosofia non è quella che critica ma quella con cui critica. La scienza è uno strumento, la filosofia è uno strumento anch'essa, ma il giudizio, per così dire, della loro strumentalità che cosa è?

Il pragmatismo, portato alle sue logiche conseguenze, cioè alle conseguenze a cui si giunge postulando il puro soggettivismo, dovrebbe cessare di essere: poichè anche per semplicemente parlare occorre usare il linguaggio dell' universale. Il pragmatismo, quindi, in quanto è, è la negazione di se stesso.

CAPITOLO III.

Metodo e filosofia.

Poste su di uno stesso piano scienza e filosofia, il pragmatismo non poteva più essere vera filosofia, ed ha voluto affermarsi come semplice metodo.

La filosofia dovrebbe essere la veduta generale, la sintesi di tutta la nostra esperienza: mediante essa solo potremmo giungere ad una vera comprensione del mondo, della sua origine, della sua finalità. Ma tutto questo è, per il pragmatismo, impossibile: la sintesi è ineffettuabile perchè i dati dell'esperienza sono frammentari, insufficienti ed individuali, e su tali dati non si può fondare che una costruzione immaginaria e congetturale.

Il pragmatismo, dunque, si contenta di essere un metodo, esso può riconoscere qualunque postulato, qualunque concezione, se ne servirà per quel tanto che gli sarà utile, disinteressandosi però assolutamente della questione del loro valore ultimo [1]).

---

[1]) Cfr. SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, pp. 21-23.

L'aver discusso, nel precedente capitolo, la critica della scienza quale è compiuta dal pragmatismo, e la conseguente errata concezione della filosofia, ci mette più facilmente in grado di comprendere che senso debba darsi alla parola metodo e in che consista l'errore precipuo di tale concezione. Il pragmatismo esamina le scienze, la loro genesi ed osserva : 1° che nessuna scienza è la sintesi totale dell'esperienza e che, quindi, non può in questa sintesi trovare la sua finalità ; 2° che, pur mancando di tale finalità unica, ogni scienza progredisce nel raggiungimento di determinati fini ; 3° che il progresso delle scienze è possibile solo grazie al valore dei metodi e specialmente, se non unicamente, del metodo induttivo. Dopo queste osservazioni giunge alla conclusione, e si domanda : — perchè mai la filosofia non potrebbe seguire l'esempio delle scienze empiriche e rinunziare così, almeno per ora, ad una conclusione definitiva, per limitarsi al perseguimento di fini particolari ? perchè la filosofia non potrebbe quindi essere un metodo e soltanto un metodo ? Il pragmatismo crede di non trovare nessuna valida obiezione a simile modo di ragionare e vi si adatta volentieri, sbarazzandosi d'un colpo di tutta la filosofia nel significato eterno della parola. E questo significato consiste propriamente in ciò che il pragmatismo tralascia quando si pone quei problemi. Non si tratta di formare una nuova scienza con un diverso oggetto : occorre conoscere il valore di quelle esistenti e il loro significato. Non si può, quindi, seguire lo stesso metodo se si deve anzitutto giudicare questo metodo : almeno in tale giudizio si deve usare un altro metodo.

E che valore, infatti, può avere un giudizio che si costringa entro i limiti di un pregiudizio ? La filosofia, lungi dal dover essere un metodo, anzi lo stesso metodo delle scienze empiriche, deve al contrario non essere affatto un metodo. Poichè metodo non può significare pensiero, ma schema di esso, mero pensato, negazione in certo senso del pensiero. Se ci raffiguriamo il pensiero come un fiume e il metodo come il suo letto, il metodo non è il letto che il fiume trova di già nel suo cammino, ma il letto che va man mano facendosi liberamente : non qualcosa che lo costringa in sè, ma suo prodotto e sua determinazione. Capovolgere la situazione è assurdo e significa ridurre il pensiero a non essere più tale, poichè carattere precipuo del pensiero è la sua libertà e questa non è conciliabile con l'esistenza di un metodo fisso per l'eternità dalla cui stretta il pensiero non possa neppure osare di liberarsi.

Il pragmatismo invece, nonostante tutto ciò, vuole essere « un metodo per fare a meno della filosofia », secondo l'espressione paradossale di Papini [1]). Meno estremista di lui, lo Schiller si accorge che la filosofia, o come ama chiamarla egli, la metafisica, non è poi cosa da buttar via del tutto e fa qualche concessione, che risponde alle esigenze intime del suo pensiero, che egli non riesce a soffocare. « Quantunque il Pragmatismo e l' Umanismo — dice lo Schiller — considerati in loro stessi, non siano che dei metodi, non si deve dimenticare : 1° che un metodo può essere trasformato in metafisica dal momento in cui gli si attribuisce un

[1]) *Sul Pragmatismo*, p. 66.

carattere ultimo.... 2° I metodi possono presentare delle affinità metafisiche.... 3° I metodi possono *condurre* in un modo più o meno definitivo a certe conclusioni metafisiche.... ». E più oltre: « Non v'è dunque evidentemente alcuna ragione per temere che l'estensione dei nuovi metodi filosofici introduca negli annali della filosofia un'uniformità monotona. I « sistemi » di filosofia saranno più numerosi di prima e più diversi che mai, ma essi presenteranno una colorazione più brillante e una forma più attraente, poichè essi dovranno essere presentati e riconosciuti come delle opere d'arte recanti l'impronta di un'anima unica ed individuale » [1]).

Il pensiero di Schiller così si perde a poco a poco in una indeterminatezza scettica in cui invano tentano conciliarsi le diverse esigenze del suo spirito.

La stessa situazione si ritrova a un di presso in tutti i pragmatisti. Da un lato essi sentono il bisogno di affermare in un modo qualunque la libertà del pensiero, e naturalmente la concepiscono come libertà meramente individuale, come arbitrio, come fantasia: e la filosofia diventa prodotto della soggettività in quanto particolarità, cioè arte; dall'altro lato essi hanno pur bisogno di trascendere questa particolarità e affermare in un modo o in un altro un certo che di universale, e costruiscono il pragmatismo: e allora la filosofia diventa il fantoccio del metodo, dogma che non ammette discussioni e a cui tutti dovrebbero sottomettersi. Il pragmatismo è per eccellenza anti-intellettua-

[1]) SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, pp. 24-25.

lista, esso ha rotto ogni barriera, « it has no dogmas and no doctrines save its method » [1]). Niente dunque, nessun dogma, ma uno sì: il filosofo può essere teista o ateo, scienziato o mistico, materialista o spiritualista, ma deve necessariamente essere, non può non essere, anzitutto e soprattutto, pragmatista. Che si creda nell'una cosa o pur nell'altra; che si abbia del mondo un concetto piuttosto che un altro, al pragmatista non importa affatto, a tutto egli rinunzia, purchè si passi attraverso al suo metodo, a questo corridoio che può menare a diverse stanze, secondo la poco poetica immagine di Papini [2]), e che, appunto perchè può condurre a risultati diversi e contraddittòri, non può avere un vero valore intrinseco.

E dopo tutto ciò vien voglia di domandarsi: — perchè mai il pragmatismo, che adotterebbe volentieri il credo di Margutte e che lascia volentieri la porta aperta a tutte le possibili *fantasie* metafisiche, è poi così geloso del suo metodo? Perchè mai non si dovrebbe poter disfare prima di tutto del metodo stesso?

La risposta è già implicita in quello che si è detto precedentemente, ma gioverà tornarci un momento sopra. Il pragmatista viene a trovarsi quasi nella condizione dello scettico. Il metodo corrisponde all'affermazione dell'assoluta negazione dello scettico. Il pragmatismo, infatti, dopo aver negato ogni verità di carattere eterno, ogni legge a priori che co-

[1]) JAMES, *Pragmatism*, p. 54.
[2]) *Sul Pragmatismo*, p. 82. Il paragone è ripetuto molto volentieri dal JAMES e da altri.

stringa obiettivamente il nostro pensiero, costringe a sua volta il pensiero stesso nell'ultimo e peggiore residuo dell' intellettualismo. Il pensiero che voleva liberarsi da ogni vincolo si fa schiavo di sè stesso e si chiude nelle strettoie del proprio schema, della propria astrazione.

Il fatto è che l'esigenza dell'assoluto non può trascurarsi, e una filosofia del relativo deve pur riconoscere questa esigenza e più o meno coscientemente sottostarvi. Tutto sta nel vedere che cosa possa essere questo assoluto e che cosa esso debba essere per dirsi veramente assoluto. Il pragmatismo non si rende conto di tale problema e si trova con una affermazione di assoluto di cui non sa e non può render conto. Dogmatismo cieco dunque, pura affermazione senza giustificazione di se stessa, che, anzi, preso alla lettera, dovrebbe escludere da sè ogni possibile giustificazione.

Tutto il metodo del pragmatismo si riduce ad una sola formula che, accennata da C. S. Peirce nel suo famoso articolo *How to make our ideas clear* [1], è stata poi ripetuta a sazietà in tutti i modi e sotto tutti i punti di vista, da ogni pragmatista.

Le affermazioni più importanti dell'articolo del Peirce sono le seguenti: « Noi abbiamo riconosciuto che il pensiero è eccitato all'azione dall' irritazione del dubbio, e cessa quando si raggiunge la credenza; produrre la credenza è dunque la sola funzione del pensiero » [2].

[1] Già citato al cap. I.

[2] Traduco dal testo francese nella *Revue philosophique*, gennaio 1879, p. 43.

« La caratteristica più essenziale della credenza è lo stabilirsi di una abitudine, e le differenti specie di credenza si distinguono dai diversi modi d'azione che esse producono. Se le credenze non differiscono affatto sotto questo rapporto, se esse mettono fine al medesimo dubbio creando la medesima regola d'azione, delle semplici differenze nel modo di percepirle non bastano a farne delle credenze differenti, alla stessa maniera che suonare un'aria in differenti chiavi non è suonare delle arie differenti [1]. È necessario quindi di « considerare quali siano gli effetti pratici che noi pensiamo poter essere prodotti dall'oggetto della nostra concezione. La concezione di tutti gli effetti è la concezione completa dell'oggetto » [2].

Il James e gli altri pragmatisti riprendendo dopo quasi vent'anni questi concetti — e non so fino a che punto abbia potuto influire l'articolo del Peirce sul loro pensiero — giunsero alla formulazione determinata del criterio di verità del pragmatismo, e cioè: *La verità di una proposizione dipende dalla sua applicazione* [3], ovvero: « Verità è una proprietà di alcune delle nostre idee. Essa significa il loro accordo, come falsità il loro disaccordo, con la realtà » [4]. E specificando: « Partendo dai principî pragmatistici noi non possiamo rigettare alcuna ipotesi, se ne scaturiscono

[1] *Rev. philos.*, p. 45.

[2] *Id. id.*, p. 48.

[3] SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, p. 10.

[4] JAMES in *Pragmatism* e poi in *The Meaning of truth*, pag. V.

delle conseguenze utili alla vita » [1]. E finalmente il James, nel suo libro non compiuto e pubblicato postumo, ripetendo ancora una volta tali concetti vi appone l'etichetta « The pragmatic rule », che io traduco così : « la formula del pragmatismo ».

Tutto il pragmatismo non vuol consistere in altro che nello svolgimento di questa formula : tutto quello, dunque, che abbiamo diritto di trovare nel pragmatismo, non può essere altro che l'applicazione di tale formula nella soluzione di tutti i problemi. Ma, dovendo trattare del pragmatismo, per noi la via da seguire sarà quella di cercare ed esaminare i presupposti della formula. Per noi il pragmatismo in quanto può avere un valore, o semplicemente un significato filosofico, non consisterà propriamente nell'elaborazione e nell'applicazione della formula, ma nei suoi presupposti.

È qui il nocciolo della questione : — Come i pragmatisti sono giunti alla loro formula ? — Qual' è quindi la filosofia implicita in essa ? — Potrà ben dire e ripetere il pragmatista che il suo pragmatismo è soltanto un metodo : egli deve pur rendere conto della ragione di questo metodo e, suo malgrado, deve tessere una tela metafisica, deve aver fede in una concezione del mondo, non essendo o essendo differente la quale, la formula ed il metodo non avrebbe più senso. E così svanisce realmente la teoria-corridoio per cui il pragmatista potrebbe essere indifferentemente religioso o irreligioso, materialista o spiritualista, determinista o indeterminista. Andate per esempio a domandare ad un pragmatista se egli è monista o pluralista ! Egli vi risponderà che non può non essere pluralista. E allora ? Il pluralismo è un metodo o una filosofia ? Il pragmatista non esiterà a rispondere che è un metodo, potrà forse rispondere che è un postulato e « se ne servirà per quel tanto che gli sarà utile, disinteressandosi però assolutamente della questione del suo valore ultimo ».

Ma questa risposta noi la prenderemo per quello che può valere, come l' indice, cioè, della posizione assurda in cui si sono cacciati i pragmatisti. Se l'affermazione del pluralismo può non avere valore ultimo, ciò vuol dire che un valore ultimo può avere invece il monismo, ed in questo caso che senso resterebbe mai alla formula ed al metodo del pragmatismo ?

Come si vede, dunque, il pragmatismo non può ridursi ad un semplice metodo perchè ciò non avrebbe senso : esso implica una filosofia, a confini più o meno indeterminati, è vero, ma una filosofia. Il nostro compito quindi deve consistere anzitutto nel determinare quanto meglio sia possibile tale filosofia, nel raccoglierne le linee principali attraverso gli scritti dei pragmatisti, attraverso le loro contraddizioni e le loro confusioni : contraddizioni e confusioni inevitabili, dato l'equivoco su cui è fondata tutta la costruzione.

Ritornando per un momento alla formula, possiamo nella sua analisi trovare gli accenni ai presupposti più importanti. Se verità è la proprietà di alcune idee e significa il loro accordo con la realtà, è necessario fissare bene il significato di tre punti principali : 1º che cosa intendono i pragmatisti per *concetto o idea*,

[1]) JAMES, *Pragmatism*, p. 273.

2° che cosa intendono per *realtà*, 3° che cosa intendono per *accordo* del concetto con la realtà. Tre punti che si riducono essenzialmente ad uno solo, e cioè: *che cos'è la realtà*? È questo il problema a cui deve rispondere ogni filosofia, e noi, in quanto considereremo il pragmatismo come filosofia, cercheremo il modo in cui esso lo ha risolto.

CAPITOLO IV.

La realtà - Soggetto ed Oggetto.

Nella determinazione del concetto di realtà si rivela tutta la forza delle due esigenze che si trovano in contrasto nel pragmatismo: l'esigenza del soggetto e quella dell'oggetto. Abbiamo visto, a proposito degli antecedenti storici del pragmatismo, come l'empirismo si risolva in una filosofia dell'oggetto e come il soggetto vi rimanga quale semplice residuo contraddittorio, ma pure ineliminabile. Troveremo ora la stessa situazione, ma in termini inversi. Vedremo i due lati dell'antinomia imporsi a vicenda alla mente del pragmatista: vedremo come il suo carattere anti-intellettualistico lo conduca a ridurre al minimo possibile la sfera dell'oggetto, ma come questo minimo, almeno per il James e per lo Schiller, sia ineliminabile.

La distinzione tra soggetto ed oggetto forma il tallone d'Achille del pragmatismo, ma, d'altra parte, è una distinzione che il pragmatista doveva approfondire sia pure a costo di smarrirvisi dentro. Doveva approfondirla perchè, solo dopo aver fatto tale di-

stinzione, può giungersi al criterio di verità, per cui l' idea deve « riuscire » nella realtà. Bisogna ben sapere che cosa è la realtà nella sua obiettività, perchè il soggetto possa adattarvisi e trasformarla.

In questi termini pone la questione il James che ripetutamente, nei suoi scritti, tenta di fissare il concetto di oggetto come mero *dato*, presupposto quindi dell'attività del soggetto. Il soggetto infatti deve avere un suo campo di azione, deve essere un potere modificatore, deve rimodellare quello che già trova. — Se non trovasse nulla su che cosa mai potrebbe operare? si domanda il James. Ed allora postula appunto una realtà che è prima di ogni influenza del soggetto, che è immediatamente.

Quale è questa realtà? La risposta non è semplice e non la troviamo espressa esplicitamente dal James. Egli distingue un mondo sensibile meramente percepito ed un mondo pensato, concettuale. Le sensazioni nel loro flusso sono dati di cui dobbiamo semplicemente prender atto. Sulla loro natura, sul loro ordine e sulla loro quantità noi non possiamo menomamente influire. *Esse*, quindi, *sono* semplicemente.

Da queste premesse sembra che il James arguisca che il mondo sensibile, in quanto soltanto sensazione, sia lo specchio di ciò che la realtà è effettivamente prima di noi. Questa conclusione non è esplicita nel James, chè altrimenti egli si sarebbe accorto facilmente delle difficoltà a cui andava incontro, ma ciò nondimeno mi pare che risponda proprio al suo pensiero. Si legga quanto egli dice nel libro sulla *Volontà*

di credere: « Il contenuto del mondo è dato a ciascuno di noi in un ordine così estraneo ai nostri personali interessi, che appena con uno sforzo d' immaginazione riusciamo a figurarci che in qualche modo esso ci riguardi... Il complesso della vostra reale esperienza, colto in questo momento e messo insieme senza criterio di distinzione, non è forse un completo caos? I suoni della mia voce, le luci e le ombre nella stanza e fuori, il rumor del vento, i rintocchi della campana, le varie sensazioni organiche che ciascuno di voi può avere, tutte queste cose costituiscono veramente un tutto? Non è condizione essenziale della vostra sanità mentale che di tutte queste cose la maggior parte diventi non esistente per voi, e che poche altre — i suoni, voglio sperare, che proferisco — evochino, da regioni della vostra memoria che non hanno nessuna relazione con questa scena, elementi capaci di combinarsi con esse in ciò che diciamo uno svolgimento razionale di pensiero?... Il mondo reale, come è dato obiettivamente in questo momento, è la somma totale di tutti i suoi esseri ed avvenimenti attuali. Ma possiamo noi pensare una tal somma? Possiamo immaginarci per un istante che cosa sarebbe una proiezione di tutta l'esistenza in un determinato istante?... Eppure niente altro che una siffatta concomitanza collaterale costituisce l'ordine reale del mondo. Un ordine col quale noi non abbiamo da far altro che separarcene il più presto possibile » [1]).

Per il James dunque esiste un mondo veramente

---

[1]) *La volontà di credere*, trad. it., pp. 157-158

reale, che è appunto quello che è. Quando poi si tratta di sapere che cosa propriamente sia, la nozione comincia a divenire indeterminata ed il pensiero del James non ci si ritrova più.

È forse questo mondo quello che troviamo quando apriamo gli occhi ? Sì, pare che risponda il James, ma subito si accorge che se noi teniamo gli occhi aperti e tutti gli altri sensi in attività, vediamo, udiamo, sentiamo insomma, però non tutto quello che «è realmente», ma quello che distinguiamo nel presunto «reale».

Sarà allora invece il mondo reale, obiettivamente reale, la somma totale di tutti i suoi esseri ed avvenimenti attuali ? Sì, risponde ancora il James [1]), ma tale somma non possiamo pensarla. Ciò che noi pensiamo, per il fatto stesso che è da noi pensato, non è più estraneo a noi, non è puramente oggetto. Ora il problema è di sapere che cosa sia il mondo reale prima del pensiero, che cosa sia il dato prima dell' ideato. Se, dunque, la sensazione non può darci la riproduzione del reale come dato : se, a maggior ragione, il pensiero non può farci conoscere niente nella sua nuda obiettività, come faremo noi a continuare a parlare di questo preteso oggetto, trascendente assolutamente l'umana conoscenza e presupposto di essa ?

E il James si rende conto alle volte della sua posizione — «Quando noi, egli dice, parliamo di realtà «indipendente» dal pensiero umano, essa sembra una

[1]) Cfr. anche W. James, *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino, 1904, p. 431

cosa molto difficile a capirsi.... Essa è qualche cosa di assolutamente muto ed evanescente, il puro limite ideale delle nostre menti. Noi possiamo intravederlo ma mai afferrarlo ; quello che noi afferriamo è sempre qualche suo sostituto che il pensiero umano ha già preparato e cucinato per il nostro pasto » [1]).

Ma con tutto questo il James non rinunzia a credere nell'oggetto in sè, nella realtà in sè, e se la prende con Hébert che l'accusa di essere soggettivista. Io credo — egli dice — in una realtà al di fuori delle nostre idee, e con me ci crede anche Schiller. La differenza è che Schiller non ne parla perchè segue un'altra via. Io invece comincio dal postulare la realtà obiettiva [2]).

Che Schiller poi non ne parli è un'affermazione puramente gratuita del James. Lo Schiller invece si rende meglio conto delle difficoltà a cui si giunge col postulare una realtà assolutamente extra-subiettiva, ed arriva a conclusioni più avanzate che non quelle del James.

Lo Schiller si pone il problema in termini alquanto diversi. Egli, facendo un parallelo tra la costruzione della verità e la costruzione della realtà, ammette che tale costruzione è un continuo processo di trasformazione che implica però una realtà iniziale antecedente alla trasformazione stessa. Questa realtà egli la chiama «realtà primaria».

«La sua esistenza — dice lo Schiller — è innegabile, e ciò in un senso estremamente importante. Infatti

[1]) *Pragmatism*, pp. 248-249.
[2]) *The Meaning of truth*, pp. 242-244.

essa è il punto di partenza e la pietra di paragone finale di tutte le nostre teorie sulla realtà, le quali non hanno altro scopo che la trasformazione di questa. Si può certamente dire, fino ad un certo punto e se questo ci fa piacere, che essa è « indipendente » da noi, poichè essa non è sicuramente « costruita » ma « trovata » da noi.... Non è possibile prenderla per un « fatto reale » o « la realtà vera », poichè tale quale si presenta alla nostra esperienza immediata, essa appare come un caos privo di senso, come la materia bruta di un cosmo, come la stoffa di cui è fatto il fatto reale »[1]). E altrove : « Essa è una semplice potenzialità, una possibilità indeterminata di quello che ne deriva ulteriormente »[2]). E ancora : « La realtà iniziale sarebbe la *potenzialità pura e semplice,* la semplice ὕλη da cui dovrebbe derivare sviluppandosi la realtà vera »[3]).

Ma lo Schiller non è soddisfatto : questa teoria non può essere convincente neppure per lui. « È evidente, per esempio, egli dice, che far derivare la realtà da un caos non è dare una spiegazione seria della realtà stessa.... Il caos non spiega nulla »[4]). Nonostante tutto questo però lo Schiller non va oltre, non può andare oltre : e questa è la ragione degli scrupoli metodologici che gl' impediscono una spiegazione metafisica completa dell' Universo ! Anche per lui dunque è raggiunto l'estremo limite della conoscenza.

---

[1]) SCHILLER, *Études sur l'Humanisme,* p. 240.
[2]) SCHILLER, *op. cit.,* p. 454.
[3]) *Op. cit.,* p. 552.
[4]) *Op. cit.,* p, 555.

Come si vede le conclusioni dello Schiller non differiscono gran che da quelle del James. Entrambi riconoscono la trascendenza dell'oggetto o almeno una realtà iniziale anteriore all'attività umana. Entrambi si trovano dinanzi alle stesse difficoltà, che non possono veramente risolvere. Data questa loro concezione, si comprende facilmente quali ne saranno le conseguenze. Essi sono guidati da due esigenze egualmente irreducibili : da un lato essi guardano al mondo come a ciò che non può concepirsi se non appunto attraverso i concetti, che non può essere solo oggetto ma deve essere l'oggetto di un soggetto ; dall'altro, essi non possono non pensare che l'oggetto *debba* essere anche prima del soggetto, e cercano invano di rendersi conto di questo mero oggetto.

Essi riconoscono alla realtà un carattere essenzialmente umano ; la realtà è trasformata dell'attività dell'uomo, la realtà quindi è in continuo divenire, un progredire ed un evolversi all'infinito. Ma alla concezione della realtà come puro divenire essi non si arrestano : oltre al divenire e come presupposto di esso devono postulare un essere, una realtà primaria che è o era semplicemente. Soggetto ed oggetto scompaiono per un momento in una indifferenza psico-fisica, ma di questa indifferenza i pragmatisti, o almeno il James o lo Schiller, non sono paghi e l'uno ritorna ad essere due. Materia da una parte e spirito dall'altra sono separati di nuovo da un abisso che si tenta invano di colmare.

Ad ogni modo, però, i due termini non sono presi in eguale considerazione dai pragmatisti. L' impossi-

bilità stessa di definire in un modo qualunque la realtà iniziale fa sì che questo termine, pur non sparendo dalla scena, perda quasi completamente ogni importanza e sia lasciato nell'ombra. Il pragmatista perciò tende a guardare il mondo quasi esclusivamente sotto l'aspetto del divenire, della soggettività. In questo senso, quindi, il pragmatista deve dirsi soggettivista. Non perchè oltre il soggetto egli non riconosca l'oggetto, ma perchè questo oggetto non può essere concepito che come puro limite del soggetto : limite che ha la caratteristica di essere solo postulato ma non conosciuto, anzi per sua natura, per definizione stessa, *inconoscibile*.

Così rientra in campo quell' inconoscibile, quella cosa in sè, quel noumeno che i pragmatisti avevano tanto disprezzato. Rientra con conseguenze insospettate per il pragmatismo. Questo credeva di essere un puro metodo, d' importanza puramente epistemologica, e quindi voleva essere una concezione esclusivamente empirista e realista, e cade viceversa da un lato nell' idealismo personale, nel solipsismo ; dall'altro nel comune agnosticismo intellettualistico che credeva di avere definitivamente sorpassato.

E il James si accorge ad un certo punto della brutta via per cui si è messo e tenta di scaricare tutta la responsabilità su Schiller e sul suo Umanismo.

« Ma poichè lo Schiller, egli dice, ha mostrato che tutte le nostre verità, anche le più elementari, sono per eredità generica, modellate da un coefficiente umano, la realtà *in sè* può, in conseguenza, apparire come non altro che una sorta di limite ; si può sostenere

ch'essa s'assottigli fino a non essere altro che il *posto* di un oggetto, e che quello che è conosciuto non consista che in materiali appartenenti al nostro essere psichico, con i quali noi occupiamo questo posto. Bisogna riconoscere che il pragmatismo, così elaborato nel senso umanista, è *compatibile* con il solipsismo. Esso serra amichevolmente le mani alla parte agnostica del kantismo, all'agnosticismo contemporaneo ed all' idealismo in generale. Ma, così elaborato, esso diviene una teoria metafisica sul contenuto della realtà, e va ben più in là dell'opera propria del pragmatismo.... ».

Perchè il pragmatismo « è obbligato ad ammettere delle realtà ; ma non pregiudica niente quanto alla loro costituzione, e le metafisiche più diverse possono utilizzarlo come fondamento » [1]).

È sempre la solita ritirata preferita dal James. Egli deve dimostrare il valore del pragmatismo, e questo evidentemente non può fare che filosofando, facendo cioè di quella metafisica di cui ha così sacro orrore. Quando poi si trova dinanzi a dei risultati che, oltre ad essere i risultati della sua metafisica, sono anche risultati contraddittori, allora egli si arresta e si fa indietro. E quindi protesta di non voler fare della metafisica, di non volersi incaricare di quei risultati: il suo è solo un metodo e non s' impiccia di altro. Tutt'al più della metafisica potrà farne il suo amico Schiller : i critici perciò se la piglino con questi e lascino stare in pace lui, che di metafisica, almeno in quest'occasione, non ne vuol proprio sapere.

---

[1]) *The meaning of truth*, pp. 182-183.

Il guaio si è che il James non s'accorge che con la rinunzia alla metafisica egli rinunzia effettivamente anche al metodo, e rimane con le mani assolutamente vuote.

Più consapevole delle difficoltà in cui si sono impigliati lo Schiller e il James. è il Dewey, che risolve il dualismo di soggetto ed oggetto in modo certamente più pragmatistico degli altri.

Si può dire che l'attività maggiore del Dewey come filosofo si sia svolta proprio intorno al rapporto di soggetto ed oggetto, di dato ed ideato, di essere e di conoscere, di fatto e di idea o concetto. Rapporto su cui egli torna continuamente ben conscio che esso è il problema fondamentale, e della logica in specie, e della filosofia in genere. I suoi *Studies in Logical Theory* [1]), che sono la sua opera più importante, si pongono appunto questo problema, la cui soluzione è tentata in contrapposto a quella del Lotze, che per un certo verso è in una posizione simile a quella dei pragmatisti.

Qual' è il carattere precipuo della logica di Lotze? Il Lotze non è più un puro empirista e non giunge ad essere un puro idealista. Non è più semplicemente empirista perchè non si arresta al semplice meccanismo ed alla sola associazione delle idee: egli ammette un valore superiore, un valore prettamente spirituale e quindi morale della vita. Non è completamente idealista, — o trascendentale, come dice il Dewey — in quanto non ammette che la materia dell'esperienza

1) Chicago, 1903, ristamp. 1909.

sia determinata fin dall' inizio dal pensiero razionale. Il Lotze comprende che i dati sensibili non sono finali, non sono il solo reale come crede l'empirista puro: il pensiero perciò ha per il Lotze una realtà e modifica la materia dell'esperienza. Ma in conseguenza egli riconosce da una parte un *pensiero in sè*, con certe forme e modi di azione propri, e con questo cade nell' intellettualismo idealistico; dall'altra parte poi riconosce un altrettanto indipendente mondo della natura, una materia che poi potrà diventare la materia del pensiero stesso. Doppio intellettualismo, dunque, quello dell'essere e quello del conoscere: dualismo irriducibile separato da un *gulf* che sarà impossibile *to cross*. Posto infatti un antecedente del pensiero, un *ready-made antecedent*, e poi un pensiero indipendente: come questo si adatterà a quello e come da quello sarà possibile passare a questo?

Qual' è l'errore fondamentale del Lotze? Il Dewey ha approfondito molto bene questo punto, e fa una critica serrata e convincente della logica del Lotze. L'errore principale è nell'aver separato i due mondi dell'essere e del conoscere e nell'aver dato al conoscere un valore indipendente dal suo contenuto. Il valore logico è diventato quindi un valore astratto, e propriamente è diventato un non-valore. Il vero logico, dunque, dovrà ricondurci alla sintesi dell'atto logico, all' inseparabilità dell'oggetto dal soggetto.

E il Dewey appunto tenta di giungere alla sintesi. Ma in che modo? Non certo riportando il soggetto all'oggetto. Il Dewey è troppo conscio delle assurdità del puro empirismo per cascarvi dentro. E nemmeno

risolvendo l'oggetto nel soggetto. Questo passo il Dewey non può compierlo, anche perchè il soggetto da lui è considerato come meramente particolare. La soluzione che tenta il Dewey non è, dunque, nessuna di queste due: egli non risale dall'analisi alla sintesi, ma al contrario si rifiuta di scendere dalla sintesi all'analisi.

Qual' è il problema del conoscere? — domanda egli. — È forse quello di sapere come conosco in generale? No, il vero problema è di sapere come conosco qui ed ora, *here and now* [1]). Se ci poniamo il problema nel primo modo, verrà senza dubbio di conseguenza il dualismo del fatto e del pensiero, perchè si tratterà di dimostrare come il pensiero in generale, corrisponda al fatto, anch'esso in generale. Ma se ci proponiamo invece il secondo quesito e cioè come si púò conoscere, anzi, come posso conoscere *io, qui ed ora,* allora non si presenterà più un vero dualismo tra fatto e idea. L' idea sarà in funzione del fatto, ed il fatto in funzione dell' idea. La distinzione che fa il logico tra fatto e idea non è originaria ma derivata. Certo, se noi prendiamo la distinzione tra fatto e idea come ontologica, il problema è reso insolubile. La distinzione invece deve essere considerata come genetica, storica, relativa.

« In altre parole — dice il Dewey — *datum et ideatum* sono divisioni di lavoro, strumentalità cooperanti, per il trattamento economico del problema del mantenimento dell' integrità dell'esperienza » [2]).

---

[1]) *Studies,* p. 3.
[2]) *Studies,* p. 52.

Sullo stesso argomento ritorna il Dewey in una serie di tre articoli intitolata *The Control of Ideas by Facts* [1]).

Il problema è lo stesso. La distinzione di fatti ed idee non è negata, quella che è negata è l' interpretazione intellettualistica ortodossa. Ciò su cui si insiste è il carattere relativo, strumentale, *working*, della distinzione. È una distinzione *logica*, istituita e mantenuta negli interessi dell' intelligenza [2]).

E il Dewey esemplifica. Immaginiamo un uomo che si smarrisca in un bosco e cerchi la via per tornare a casa. Egli avrà un' *idea* del bosco e della sua configurazione: se questa idea corrisponderà alla realtà egli riuscirà a salvarsi, se no, no. Ora in quest'esempio qual' è l' idea vera del bosco? Forse il bosco immaginato in un'astratta oggettività, cioè con tanti alberi, e alberi di differente natura, tanti dislivelli, tanti sassi, tanti arbusti, tanti cespugli e così via; ovvero il bosco in quanto idea relativa al fine propostosi dall'uomo che vi si trova dentro, sperduto? In che cosa quindi consisterà l'accordo dell' idea col fatto? In un presunto accordo obiettivo o in un accordo pratico? Posto così il problema si giungerà alla conclusione che oggetto, idea, ed accordo sono « termini essenzialmente *pratici* ».

Questa concezione del Dewey, che è poi la vera

---

[1]) Nel *Journal of Phil., Psych., and S. M.* (I) n. 8, 11 aprile, 1907, pp. 197-203; (II) n. 10, 9 maggio, 1907, pp. 253-259; (III) n. 12, 6 giugno, 1907, pp. 309-319.
[2]) *The Journal,* cit. pp. 200-201.

concezione pragmatistica della distinzione di oggetto e soggetto, è pure negli altri pragmatisti, ma, mentre questi non sono capaci, nello sviluppo delle loro teorie, di arrestarsi a tal punto e fantasticano di un oggetto indipendente da una parte e di un soggetto egualmente indipendente dall'altra, il Dewey invece si ferma risolutamente a questo risultato e si guarda bene dal cadere nelle contraddizioni in cui cadono lo Schiller e il James.

La teoria del Dewey, quindi, almeno sotto tale aspetto, è superiore a quella degli altri. Egli non arriva per esempio al postulato dell' inconoscibile, di quel-l' inconoscibile di cui non erano giunti a liberarsi, nonostante tutti i loro sforzi, appunto il James e lo Schiller. L' inconoscibile non entra più in discussione perchè l'oggetto non è più preso in considerazione astrattamente e quindi come antecedente in qualche modo della attività del soggetto. L'oggetto non è, e non può essere altro, che quel dato oggetto, sentito e pensato in un dato momento, da un dato soggetto. Al di fuori di questo rapporto, oggetto e soggetto *non hanno più significato*.

E sta appunto in questo l'originalità del pragmatismo di fronte all'intellettualismo tradizionale. Originalità che però non potrà mantenersi dal pragmatista il quale, in conseguenza, tornerà ad essere, come abbiamo visto per il James e lo Schiller, difensore del dualismo. D'altronde ciò è ben naturale quando si pensi che il pragmatismo vuole essere, tra l'altro, una filosofia della previsione secondo l'antico motto del *savoir pour prévoir*. E prevedere non si può senza ritornare al deter-

minismo, senza cioè rinunziare alla soggettività e considerare la realtà come già realizzata. E questa l' intima contraddizione del pragmatismo. Da una parte esso ha bisogno di una realtà in cui operare, una realtà quindi già fatta : dall'altra deve riconoscere che la realtà non può essere fatta perchè appunto si fa in virtù della soggettività. Di conseguenza, tra una realtà fatta e la stessa realtà in via di farsi, un vero criterio gnoseologico si rende impossibile e ne deve risultare sempre una contraddizione. Contraddizione che abbiamo già rilevato e che continueremo a rilevare sotto i più diversi aspetti, ma dovuta sempre alla stessa ragione.

Il Dewey ad ogni modo è il pragmatista che meno cade in questo dissidio attenendosi maggiormente all'unità psico-fisica di soggetto ed oggetto.

Ma se la teoria del Dewey, in quanto si attiene rigorosamente ai postulati del pragmatismo, è superiore, egli poi non giunge a salvare neppure l'ombra di quell'oggettivismo che era nella concezione del James e dello Schiller. Egli giunge al puro soggettivismo. Ogni soggetto è tale in rapporto all' individuo che lo pensa, alla sua psicologia, alle sue particolari idiosincrasie, al suo interesse, al momento in cui esso è pensato. Conoscere non si può se non *qui ed ora*, solo *here and now*.

Senonchè qui si ricade nel solito equivoco. Se il Dewey parla di soggetto ed oggetto, sia pure per giungere alla conclusione che questi termini non hanno nessun valore se non presi in un dato loro rapporto empirico : egli intanto ne può parlare in quanto non li prende in un rapporto empirico, ed *empirico in atto*. In tanto egli

parla di rapporti empirici, di tutti gli infiniti rapporti empirici in quanto egli si trova al di fuori di tali rapporti. Quindi, una delle due. — O il Dewey ammette che la sua teoria anch'essa non è che un conoscere qui ed ora: ovvero egli ci deve spiegare perchè la sua teoria sia di natura differente.

Nel primo caso la sua teoria non potrà avere nessun valore: a noi può interessare molto mediocremente che cosa egli conoscesse in quel luogo ed in quel momento in cui si trovò a scrivere quello che ha scritto. Tutto rientra nella sfera puramente particolare del l' individuo e quello che egli ha pensato, se, per definizione, ha solo valore nel qui ed ora in cui è stato pensato, è per noi affatto indifferente.

Se poi il Dewey si riducesse a rispondere che la sua teoria trascende il puro conoscere particolare, allora egli cadrebbe in patente contraddizione, venendo ad ammettere, in un qualsiasi modo, una conoscenza di carattere universale, e, in conseguenza, si troverebbe nella necessità di dimostrare come tale conoscenza possa effettuarsi: il che, date le sue premesse, gli sarebbe assolutamente impossibile.

CAPITOLO V.

La verità e la verificazione.

Data una concezione della realtà per cui soggetto ed oggetto — se pur talvolta affermati come entità indipendenti — sono, pragmatisticamente, ritenuti inseparabili ed indistinguibili in quanto l'oggetto è sempre modificato dal soggetto; postulata dunque un'unità psico-fisica di soggetto ed oggetto, non è più possibile una teoria della conoscenza intellettualisticamente intesa. Non si tratta infatti di conoscere una realtà che è già, che è posta dinanzi a noi, e di cui noi dobbiamo prendere atto. La nostra conoscenza è essenzialmente modificatrice della realtà, e quindi alla costruzione della verità deve corrispondere una parallela costruzione della realtà. Il significato della parola conoscere cessa di essere meramente teoretico come nelle filosofie intellettualistiche, sia empiristiche che idealistiche, ed acquista un valore prevalentemente o esclusivamente pratico. Cognizione ed azione divengono termini in un certo senso equipollenti. In un certo senso però, e non completamente,

poichè, come abbiamo visto, il dualismo di soggetto ed oggetto non è del tutto superato ed un residuo d' intellettualismo permane tuttavia.

In conseguenza il significato di *concetto* viene ad essere profondamente mutato: il concetto o idea finisce di essere un'astratta entità metafisica, una entità di valore eterno e indipendente dalla realtà sperimentale, come era concepito dagli idealisti: e cessa anche di essere una mera copia o un semplice duplicato di questa realtà sperimentale e delle sue presunte leggi eterne, per divenire uno strumento puramente convenzionale e perciò di valore del tutto relativo. Il concetto è una nostra creazione e noi l'abbiamo creato per esclusivo comodo nostro, per mettere un po' d'ordine nel caos delle sensazioni, per classificarle e disporle sistematicamente, per adattarvici e per utilizzarle. Di qui il significato attribuito alla parola *verità*. Un concetto dicesi vero non quando *corrisponde* alla realtà, ma quando *riesce* nella realtà, quando le sue conseguenze sono buone. Vero e falso sono quindi sinonimi di buono e cattivo, sono valori logici, hanno un carattere pratico e solo nella pratica hanno un significato.

Il quesito che ora si presenta è quello di sapere che cosa propriamente i pragmatisti intendano per pratica e in che senso quindi si possa dire che un concetto è buono, è utile. Distinguiamo alcuni modi differenti d' interpretazione.

1° Secondo l' interpretazione più comune e più superficiale del pragmatismo, a cui del resto si sono arrestati anche filosofi di valore come il Bradley, un

concetto è vero quando risponde ad un'utilità pratica intesa nel senso più ristretto e più volgare della parola. Secondo questa interpretazione, una proposizione sarebbe vera quando rispondesse all' interesse materiale dell' individuo che l'afferma e nel momento in cui l'afferma. Vero è l'opportuno. Di qui i più paradossali risultati. $2+4$ non sono eguali a 6, ma possono essere e 5 e 7 e qualsiasi altro numero, a seconda dell' interesse che io ho quando affermo la loro somma. Se sono creditore la somma sarà eguale a 7 e magari di più all' infinito, se sono debitore sarà invece eguale a 5 e di meno fino a zero. Identificare il vero con l'opportuno è, secondo il Bradley, per citarne uno, l' assurdo più grottesco del pragmatismo, per cui ognuno può illudersi che la più pazza fantasia sia la più grande delle verità.

Chi legga una simile esposizione delle dottrine pragmatistiche non può non provare un certo senso di ripugnanza, e finisce col domandarsi se si parli davvero o per burla. Eppure, ripeto, è questa l' interpretazione più comune del pragmatismo e sotto questa veste esso viene per lo più brillantemente confutato.

Prima di vedere come questa interpretazione si sia originata, e fino a che punto essa sia conforme allo spirito del pragmatismo, sarà bene esporre le altre due interpretazioni più comuni.

2° Si comincia col distinguere la verità allo stato di *pretesa* dalla verità *verificata*. Per giungere ad una verità verificata bisogna necessariamente passare per il primo stadio di semplice pretesa. Molte volte, poi, nell'uso comune noi ci accontentiamo di verità

presupposte e non ancora verificate, viviamo sul credito, secondo un'espressione del James. Senza però fermarci su questo punto dobbiamo approfondire come una pretesa di verità possa essere verificata e cioè diventare verità certa.

Noi, per esempio, esprimiamo un giudizio che al momento in cui è formulato, è una pura pretesa, una verità ipotetica; noi diciamo: « questa è una poltrona »[1]). Che cosa intendiamo dire con questo giudizio? È evidente, risponde il pragmatista, che questa nostra affermazione ha un senso esclusivamente pratico: a noi non importa sapere, anzi non avrebbe senso sapere, se il concetto « poltrona » sia la copia dell'oggetto della mia attuale esperienza, attualità indicata dal « questa »; a noi importa soltanto sapere se, dato che il mio giudizio sia vero oppur no, io possa condurmi, agire in un modo ovvero in un altro. Come farò quindi la verificazione del mio giudizio? È chiaro: sperimentando se l'oggetto della mia esperienza risponde a quell'uso pratico che io intendo quando affermo quel giudizio. — Brevemente: vado a sedermi. Questo quando l'uso pratico a cui mi riferisco, nel dire « questa è una poltrona », sia proprio la possibilità di sedervimi. Posso con lo stesso giudizio mirare ad altro, nel caso per esempio che io sia un antiquario o per altra ragione qualsiasi: allora la verificazione del giudizio procederà diversamente, ma sempre con lo stesso criterio.

[1]) È un esempio portato dallo SCHILLER, Cfr. i suoi *Études sur l'Humanisme*, p. 246 e segg.

In altri termini si può dire che una pretesa di verità è verificata quando l'espressione concettuale s'accorda con l'esperienza sensibile nel raggiungimento di uno scopo prefisso.

3° E finalmente abbiamo una terza interpretazione che si fonda principalmente sull'esposizione che il James fa della « Pragmatism' s Conception of Truth » in un capitolo del suo libro sul *Pragmatismo* [1]).

Perchè un'affermazione possa dirsi vera essa deve: *a*) Accordarsi con la realtà e gli oggetti dell'esperienza — intendendo per realtà ed oggetti sia le cose sensibili, sia le loro relazioni di senso comune, come date, posizioni, distanze, generi, attività. *b*) Accordarsi con quelle relazioni di indole puramente mentale che sono verità assolute ed incondizionate e vanno sotto il nome di definizioni o di principî. — Così è verità assoluta che uno e uno fanno due, che due e uno fanno tre; che il bianco differisce meno dal grigio che dal nero; che, quando vi è una causa, segue il corrispondente effetto; ecc. — La verità di queste relazioni è ovvia e non è necessaria una verificazione sensibile. La verità in questo caso è « eterna ». Queste definizioni e principî *ci costringono;* noi dobbiamo adattarvici sia che ci piaccia, sia che ci dispiaccia. *c*) Infine le nostre affermazioni devono accordarsi con l' insieme delle altre verità già in nostro possesso. Quando una pretesa verità resiste a questa triplice prova, la sua verificazione

[1]) Cfr. W. JAMES, *Pragmatism*, pp. 197-236. Vedi anche nel libro *The Meaning of Truth*, il capitolo: « The pragmatist account of truth and its misunderstanders », pp. 180-220.

è compiuta ed essa passa dallo stato di pretesa a quello di certezza [1]).

Fondandosi su questa esposizione, alcuni critici del pragmatismo sono giunti alla conclusione che così il vero pragmatismo fosse stato abbandonato, e che il James, stretto dalle stringenti confutazioni dell' intellettualismo, avesse finito per far rientrare dalla finestra quello che aveva cacciato dalla porta. Che senso infatti può avere una verità eterna per un pragmatista? Riconosce dunque il pragmatista delle verità che non si fanno, ma che sono, sono incondizionatamente, assolutamente, eternamente?

Queste sono le tre interpretazioni più comuni del pragmatismo. Anzi meglio che interpretazioni possono dirsi punti di vista differenti da cui sono state volta a volta considerate le teorie pragmatistiche. Uno dei caratteri più evidenti del pragmatismo è quel certo senso di indeterminato o d'indistinto che lo pervade tutto. Chi cerchi di farne un'esposizione ordinata e precisa si trova dinanzi ad una materia quanto mai fluida, vaga e sfuggevole. Chi cerchi poi di sottoporlo a critica lo trova attaccabile da tante parti che si ferma alle prime incongruenze lasciandosi molte volte sfuggire il vero nocciolo delle questioni. Succede così che il pragmatismo è trattato per lo più molto superficialmente ed è molte volte mal compreso o parzialmente compreso.

Ritornando alla prima delle tre interpretazioni su accennate, noi possiamo notarvi quell'aspetto del pra-

[1]) JAMES, *Pragmatism*, pp. 205-212.

gmatismo per cui esso è stato trattato molto spesso come uno stravagante prodotto *americano*. Il pragmatismo, si è detto, è nato in America, in un paese di affari, di gente pratica che non ha troppo tempo per filosofare. Perchè stare a discutere se sia vera questa piuttosto che quest'altra teoria? Prendiamo quella che più ci fa comodo e cessiamo di fare delle logomachie all' infinito. Vero è quello che più ci torna utile che sia vero. E questo è tutto.

Quanto poco sia giustificata questa interpretazione del pragmatismo si può dedurre facilmente da quello che già abbiamo detto, e meglio si comprenderà dopo avere esaminato come l' interpretazione sia sorta e quale sia il suo fondamento. Questo fondamento si trova senza dubbio anzitutto in certe espressioni e in certe esposizioni dei pragmatisti in cui essi adoperano le parole utile, opportuno, espediente, pratico, ecc., in modo molto leggero e con poca riflessione. Ma un certo fondamento di questa interpretazione si deve trovare anche in alcune applicazioni che i pragmatisti hanno fatto del loro metodo. Prendiamo ad esempio la questione dell' esistenza di Dio. Come la risolve il pragmatista? Egli comincia con lo affermare che, allo stato di fatto di oggi, è per lui ignoto il principio del mondo. Egli non sa, per esempio, se sia la materia che produce tutte le cose o sia necessario un Dio per questa produzione. E non solo non sa, ma aggiunge che, se il mondo in questo momento dovesse distruggersi e svanire nel nulla, al pragmatista non importerebbe niente, assolutamente niente, sapere se sia vero il materialismo anzichè il teismo.

Materialismo e teismo e la scelta fra di essi possono avere per noi un interesse solo in quanto guardiamo al futuro. Ora, rispetto al futuro, un mondo il cui principio sia soltanto materia è un mondo cieco, squallido, senza scopo; un mondo che prima o poi finirà nel nulla, un mondo insomma assolutamente vano. Se invece v' è un Dio, il futuro ne è subito illuminato. Noi potremo guardare fiduciosi a qualunque cataclisma, a qualunque distruzione: ogni cataclisma ed ogni distruzione non potranno essere che parziali. Dopo tutto e nonostante tutto ci sarà sempre Dio che salverà i nostri ideali, le nostre speranze, le nostre aspettazioni. Esiste dunque Dio o non esiste? Il pragmatista non risponde con un sì o con un no categorico. Egli dice che la risposta non può essere che una risposta di fede. Questa è la fine del mondo considerato come sola materia; quest'altro è invece il valore del mondo illuminato dalla luce divina. Di fronte a queste possibilità noi *dobbiamo* scegliere e non possiamo restare indifferenti. Noi dovremo agire in un modo ovvero in un altro a seconda che siamo teisti o materialisti. La nostra scelta è una scelta *viva* e non morta. Quale partito prenderemo? È chiaro: saremo religiosi.

Dunque, interviene a questo punto il critico del pragmatismo, la verità pragmatisticamente intesa non è che l'opportuno nel senso appunto della prima interpretazione. Il pragmatista non s' incarica di sapere se Dio *realmente* esiste o non esiste: egli ammette che esiste semplicemente perchè ciò gli torna comodo. Ma a chi rifletta bene sull'esempio apparirà subito in che senso l'opportuno è per il pragmatista criterio di verità. Dedurre da questo esempio l'altro che $3+3$ possono non fare 6, se è opportuno che non facciano 6, è un cambiare notevolmente la questione. Il pragmatista ammette l'esistenza di Dio perchè l'ammetterla non è urtare contro l'esperienza, contro quelle definizioni o principî di valore incondizionato, ecc. Anzi l'ammettere l'esistenza di Dio aiuta, in certo senso, a comprendere meglio il mondo dell'esperienza. È vero che l'esistenza di Dio non è stata *verificata*, ma non è stata verificata neppure la tesi contraria. Di fronte al dilemma si deve prendere posizione e non si può restare neutrali.

Analoghe considerazioni valgono per l'esempio del determinismo e dell' indeterminismo e per tutti quegli altri esempi di problemi metafisici discussi dai pragmatisti. Questo per la prima interpretazione.

Quanto alla seconda interpretazione essa è certamente più esatta ma affatto unilaterale. È vero che, perchè il giudizio « questa è una poltrona » risponda a verità, esso deve essere verificato con l'esperienza sensibile ed in vista dell' interesse particolare che dà significato al giudizio stesso, ma è non meno vero che il pragmatismo prende in considerazione anche altre pretese di verità, esprimenti relazioni puramente concettuali, per cui la verificazione si attua in modo principale mettendo il nuovo giudizio a confronto con gli altri già verificati, con la somma degli altri giudizi e delle altre verità che formano il patrimonio della nostra mente. È vero anche che i pragmatisti ritengono che ogni verità per essere tale deve prima o poi, in modo immediato o remoto, influire sulla nostra con-

dotta pratica in rapporto all'esperienza sensibile, ma questa esperienza sensibile non è un'esperienza bruta, bensì un'esperienza idealizzata ed umanizzata, un'esperienza che non può essere sensibile senza includere il mondo concettuale.

Tutto questo risulterà più chiaro esaminando la terza interpretazione e le affermazioni del James su cui essa si fonda. I critici del pragmatismo, che si trovano dinanzi ai criteri di verità affermati dal James nel surriferito capitolo del suo libro sul *Pragmatismo*, partono in generale da un preconcetto: suppongono cioè che il vero pragmatismo sia proprio quello che pone, come unico criterio di verità, l'opportuno nel senso volgare della prima interpretazione. Ne viene di conseguenza che, quando essi sentono dire dal James che una verità per poter essere veramente tale deve non solo accordarsi con l'esperienza sensibile ma anche con delle verità di ordine ideale, assolute, incondizionate ed eterne e con tutta la somma delle verità già possedute, non esitano un istante a dichiarare il James in patente contraddizione ed a ritenerlo ormai come un avversario convinto di aver torto. E le apparenze farebbero infatti così credere. Se il James parla di verità *assolute, incondizionate, eterne* [1]) che cosa è mai divenuto il suo pragmatismo? Ecco quanto dice un critico che crede appunto di rilevare tale contraddizione: « Tuttavia all' improvviso James s'accorge che vi sono delle « realtà » per cui le nozioni di *vero* e di *falso* s'applicano indipendentemente da ogni teoria filo-

[1]) Vedi James, *Pragmatism*, p. 209.

sofica, anche dal pragmatismo (*an other sphere where true and false beliefs obtain, and here the beliefs are absolute and unconditional, Pragm.* p. 209). Queste sono delle « idee puramente mentali », come $2+4=6$. Ora, pragmatisticamente questo imbroglia considerevolmente; or ora ci avevano affermato: « voi dite, o utile perchè vero, o vero perchè utile »; questo criterio dell'utilità non è dunque vero che in certi limiti! Vi sono dei casi — per un creditore per esempio — in cui sarebbe utile che $2+4=7$, o al contrario — per il debitore — $2+4=5$; ma si urta dunque qualche volta a delle « realtà » per cui i principî dell'opportuno e dell' inopportuno non potrebbero essere applicati. Peggio ancora « le nostre idee devono accordarsi con le realtà, siano queste realtà astratte o concrete, siano fatti o principî, sotto pena di inconseguenza e di inconsistenza senza fine » (ibid. pag. 211). Pietosa confessione della impotenza del pragmatismo, poichè qui accordarsi (*agree*) significa accordarsi intellettualmente. In altri termini, quando il pragmatismo è in conflitto con l' intellettualismo, — ed abbiamo visto che conflitti ce ne sono — il pragmatismo, lungi dal far cedere l' intellettualismo, è lui che rende le armi » [1]).

Analoghe sono le osservazioni di un altro critico del pragmatismo, del nostro Masci. Egli non interpetra il pragmatismo allo stesso modo dello Schinz. Opportuno non può essere l'opportuno banale di cui parla appunto lo Schinz quando porta l'esempio della somma di 2 e di 4 per il creditore o per il debitore.

[1]) Schinz, *Anti-Pragmatisme*, pp. 42-43.

Per il Masci « non si deve confondere quello che è utile od opportuno conoscitivamente con quello che è tale nell'arte, nella morale, nella pratica o nella tecnica in generale. Il pragmatismo non include nessuna assurdità come sarebbe quella dell' intrusione dei motivi estetici o morali nell'apprezzamento delle verità matematiche »[1]. Ma anche il Masci, quando si trova di fronte ai passi surriferiti del James, viene alla stessa conclusione dello Schinz. « Lo stesso James, — egli dice — dopo aver rigettato tutte le definizioni assolute della verità, idea divina, idea conforme alla realtà, e dopo aver confinata la verità nel *conveniente umano*, dice che una proposizione si può ritener vera se non contraddice a nessun giudizio necessario, e se non contraddice a nessuna verità dimostrata che possa avere una certezza equivalente. Dunque ci è nella conoscenza qualche cosa di necessario che non può essere identificato col conveniente.... ». Perciò « bisogna confessare che il pragmatismo si arrende all' intellettualismo quando passa dal conveniente al necessario, e ripone in questo il criterio superiore della verità »[2].

Tanto lo Schinz quanto il Masci, dunque, arrivano alle stesse conclusioni esprimendosi quasi con le stesse parole Senza dubbio chi legga quel capitolo di James con le espressioni da lui usate, e legga pure tutto il libro, non può non avere quell' impressione che hanno

[1]) MASCI, *Intellettualismo e Pragmatismo*, in « Atti della R. Acc. di Scienze m. e p. », vol. XLI, Napoli, 1912, parte I, p. 5.
[2]) *Ibid.*, p. 33.

avuto lo Schinz, il Masci e tanti altri con loro. Io credo però che questa interpretazione non sia del tutto esatta e che non si possa dire che il pragmatismo, in una questione così importante, cada in tale contraddizione.

Si rifletta infatti sulla teoria dei concetti come è stata ripetutamente esposta dal James. Due sono per il James gli elementi della conoscenza : la sensazione, o percezione o presentazione, da un lato ; il concetto o rappresentazione, dall'altro. Qual'è la grande differenza tra percezione e concetto ? La differenza è che le sensazioni sono *continue*, mentre i concetti sono *discontinui*. Ogni concetto infatti non ha che un significato, e niente altro. Il flusso delle sensazioni invece, come tale, non *significa* niente (non è il segno di alcuna cosa), e non è altro che quello che si rivela immediatamente. Questo flusso è un composto, un miscuglio in cui tutto è indistinto, senza limiti di cose e di parti : ogni elemento è fuso col suo vicino in una completa compenetrazione [1]). In questa massa di sensazioni interviene il pensiero e mette l'ordine. I dati sensibili sono distinti, identificati, classificati, « manipolati ». Così il nostro orizzonte si allarga, la nostra attività pratica ha un campo maggiore in cui potersi svolgere. L' *ambiente* in cui viviamo s' ingrandisce immensamente. Ma per raggiungere questi risultati bisogna che i concetti « s' incatenino in maniera armonica », che si stabiliscano fra di loro delle relazioni nuove, razionali ed

[1]) Cfr. JAMES, *Introduction à la philosophie*, traduz. franc., pp. 62-63 ; *A pluralistic Universe*, pp. 282-288.

immutevoli. Le scienze che scoprono questi rapporti sono dette scienze *a priori* e sono le matematiche e la logica. Le verità affermate da queste scienze sono verità *razionali* o *necessarie*. Ma perchè sono tali? Perchè, risponde il James, queste scienze non esprimono che dei rapporti d' identità e di comparazione. La geometria e l'algebra, per esempio, cominciano col definire certi oggetti ideali, poi stabiliscono tra di loro delle equazioni sostituendo i termini equivalenti gli uni agli altri. La natura statica dei rapporti stabiliti in queste scienze è proprio quello che dà alle loro proposizioni un carattere «eterno» [1]).

Queste considerazioni del James, che riporto dal suo libro pubblicato postumo, sono poi presso a poco le stesse che il James faceva nell'ultimo capitolo dei suoi *Principî di Psicologia* pubblicati venti anni prima. Quando dunque il James parla di verità eterne ed assolute, non viene ad ammettere nulla di preesistente all'attività umana stessa, nessuna eternità ed assolutezza nel senso del comune intellettualismo. Se due più due fanno quattro e faranno in eterno quattro, questo non dipende dal fatto che tale affermazione trovi il suo fondamento in una verità trascendente l'attività umana, ma è semplicemente l'effetto di una nostra *convenzione*. Noi non troviamo nulla che ci imponga questa verità. L'abbiamo già visto: nel mondo della esperienza una goccia d'acqua più una goccia d'acqua fanno ancora una goccia d'acqua. Se $1 + 1 = 2$ è perchè noi abbiamo stabilito così: siamo noi che

[1]) James, *Introduction à la phil.*, pp. 83-85.

imponiamo all'esperienza questa verità, questa legge, e superiamo tutti gli ostacoli che si presentano dinanzi a questa imposizione [1]). Il concetto quindi non ha e non può avere che un carattere convenzionale. Ma appunto perchè convenzionale, la convenzione deve essere rispettata. Il James non vuole disorganizzare l'esperienza e perchè l'esperienza si organizzi è necessario anzitutto metterci d'accordo: riconoscere alcune verità assolute ed eterne ed obbligarci ad essere da loro vincolati. Utile quindi e opportuno non sarà l'utile e l'opportuno considerato in quella maniera così banale come l' immaginano alcuni critici del pragmatismo. Così il creditore, per tornare al solito esempio, non può considerare come utile ed opportuno che $2+4$ facciano 7, perchè quello che soprattutto a lui deve importare è che il debitore lo paghi ed evidentemente il debitore non lo pagherà mai in quella maniera. E il debitore, d'altra parte, in tanto pagherà 6 in quanto anche egli ha interesse, benchè non immediato, che la *convenzione* non venga rotta. Utile ed opportuno vengono così a trascendere il caso meramente particolare, per divenire termini che hanno un valore soltanto considerando l'individuo come facente parte di un tutto organizzato, di una società. Di qui le polemiche dei pragmatisti contro i critici che li tacciano di soggettivismo. Anche per il pragmatismo esiste un ordine di verità oggettive, ma oggettive nel senso di sociali e non oggettive nel senso puramente intellettua-

[1]) Cfr. il capitolo: «La premessa psicologica e la critica della scienza».

listico di verità trascendenti, di verità copie della realtà.

« Poichè — dice a questo proposito lo Schiller — se esiste una folla di giudizi soggettivi di valore variabile, deve seguire una selezione di quelli che posseggono maggior valore e presentano la maggiore utilità, che devono in conseguenza sopravvivere e costituire un corpo crescente di verità oggettive rispetto alle quali tutti sono praticamente d'accordo. È molto probabile che l'accordo generale che esiste rispetto alle percezioni sensibili si sia realmente stabilito in seguito ad un processo di tal genere; ed è ancora possibile osservare come la società stabilisce un ordine « obiettivo » esercitando una costrizione.... ecc. » [1]).

Ecco dunque in quale senso dobbiamo interpretare le affermazioni del James. Tali affermazioni non rappresentano affatto un *revirement*. Il James ha sempre riconosciuto, fin da quando scrisse i suoi *Principî di psicologia*, la necessità di quel tal genere di verità che egli chiama impropriamente assolute ed eterne [2]). Ma il James d'altra parte ha pure sempre affermato che queste verità hanno un'origine convenzionale e quindi anch'esse in definitiva un valore esclusivamente pratico.

Il Masci però leggendo il libro del James sul *Pragmatismo* era giunto alla conclusione che il pragmatismo riconosce « nella conoscenza qualche cosa di necessario, che non può essere identificato col convenien-

[1]) SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, p. 49.

[2]) Per il significato pragmatistico dei concetti di *assoluto eterno*, *obiettivo*, etc., vedi SCHILLER, *op. cit.*, pp. 89-90.

te » [1]). Conveniente no, quando si dia a questa parola quel significato gretto che abbiamo sopra ricordato, ma proprio conveniente se questa parola si prenda come il contrapposto di quella « divina » necessità di cui parla più oltre il Masci.

Uno dei più grandi meriti del pragmatismo è stato proprio questo, di aver riconosciuto il carattere umano della verità [2]). La verità non è qualche cosa di già realizzato e quindi puro limite della nostra attività, ma è il nostro prodotto stesso e, solo per questo, essa può avere *valore* per noi. È in questo la forza anti-intellettualistica del pragmatismo.

Ma se tutto ciò è vero, se le affermazioni dello Schinz e del Masci non sono esatte, e se il pragmatismo non è contraddittorio almeno in quel senso in cui lo trovano contraddittorio e lo Schinz e il Masci: questo però non vuole dire nè che il pragmatismo non cada effettivamente nell' intellettualismo, nè che il pragmatismo non sia, in un senso un po' differente, contraddittorio. Abbiamo infatti notato come i pragmatisti quando parlano di verità assolute parlano ancora di verità convenzionali, e quando parlano di oggettivismo intendono oggettivismo sociale; ma rimane ora a vedere in qual modo tali principî pragmatistici siano conciliabili col pragmatismo stesso.

[1]) MASCI, *op. cit.*, p. 33. Cfr. pure sullo stesso argomento l'articolo « The thirteen Pragmatisms » (II) di ARTHUR O. LOVEJOY in *The Journal of Phil., Psych., a. S. M.*, vol. V, n. 2, 16 genn. 1908, p. 35.

[2]) Vedi JAMES, *Pragmatism*, p. 201. Cfr. i suoi modi di dire: *verification*, la verità non è ma si fa, etc.

Si è visto anzitutto come una delle premesse più importanti del pragmatismo, sia quella di riconoscere ad ogni fatto conoscitivo un carattere psicologico. Sono appunto le particolari indiosincrasie quelle che, secondo i pragmatisti, impediscono alla filosofia di essere definitiva. Ognuno riconoscerà come vero quello verso cui lo spingeranno i suoi interessi, i suoi sentimenti, i suoi desiderî, ecc. Come mai dunque possono esserci delle verità, sia pure convenzionali, per cui tutti gli uomini arrivano a mettersi d'accordo? Si potrà rispondere che è nell' interesse di tutti mettersi d'accordo rispetto a delle convenzioni che permettono una più ricca vita sociale. Ma il problema è appunto quì: come mai degli individui, con tutte le loro particolari idiosincrasie, arrivano a trovare l'accordo che è nell' interesse di tutti? Dovrebbe essere evidente che tale accordo sarebbe assolutamente irraggiungibile senza presupporre, al di là di tutte le particolari idiosincrasie di ogni individuo, un elemento di carattere universale comune a tutti gli uomini: il carattere della razionalità. Come è possibile infatti ritenersi legati da una convenzione, anche se questa contraria un interesse particolare immediato, se ogni individuo non trascende la sfera della propria individualità particolare? E come può trascendere questa sfera se non è essenzialmente dotato di razionalità? Solo se l'uomo è razionale può giungere a delle convenzioni. La convenzionalità deve quindi presupporre la razionalità dell'uomo, deve cioè presupporre qualche cosa di non convenzionale. Il pragmatista potrà pure ammettere che tutto sia convenzionale, ma non potrà

affermare che sia convenzionale anche la convenzionalità del concetto.

Quando il pragmatista, dunque, afferma che vi sono delle verità assolute ed eterne, se non si contraddice in quel senso in cui pensano lo Schinz e il Masci, cioè ammettendo esplicitamente delle verità non convenzionali e quindi ricadendo volutamente in quell' intellettualismo che si sforzava di combattere, erra però profondamente pensando che si possa giungere a delle verità, malamente dette assolute ed eterne, solo in base a convenzione e senza presupporre alla convenzione stessa qualche cosa di non convenzionale: cioè, l'*assoluto*.

CAPITOLO VI.

Alla ricerca di un ideale.

Considerando il concetto come puramente convenzionale e quindi come semplice strumento pratico per il raggiungimento di certi fini, si presenta il problema della natura di questi fini. Il pragmatismo come filosofia del particolare, del relativo, non dovrebbe poter parlare se non di fini anch'essi relativi ed immediati, senza giungere alla determinazione di un fine unico, assoluto e universale. Poichè, postulando l' impossibilità di una conoscenza assoluta, si afferma implicitamente l'impossibililà di un fine assoluto della vita. Questo fine infatti dovrebbe essere oggetto di conoscenza, la quale, come conoscenza dell' assoluto, sarebbe anch'essa assoluta. Limitata la conoscenza al « qui ed ora », tutte le finalità, possibili mète della vita di un uomo, saranno anch'esse particolari e relative: come il pragmatismo ci parlava di verità e non della verità, così ora dovrà parlarci di fini e non del fine della vita. E qui la posizione diviene più insostenibile, o per meglio dire la sua insostenibi-

lità diviene più evidente per l'urgenza pratica del problema che si deve risolvere. Non si tratta più della nozione della verità: si tratta del senso, del significato della vita stessa: due questioni, queste, che sono sostanzialmente una sola, ma che sotto il secondo aspetto si impongono più facilmente e più chiaramente alla coscienza di tutti.

Rinunziare, infatti, alla determinazione del fine della vita significa rinunziare al mondo morale. Se oltre i fini particolari e al di sopra di essi non vi è una finalità di valore assoluto, che illumini della sua luce eterna tutti i momenti particolari della vita, la vita stessa perde ogni significato ed ogni valore. Se non c' è, presente sempre alla nostra coscienza, la nozione ben distinta di una realtà universale che, appunto perchè tale, deve realizzarsi, deve essere da noi realizzata, allora alla vita morale, si sostituisce la completa anarchia, alla sfera degli interessi non potrà sovrapporsi la sfera del dovere; di quell' imperativo categorico che era così saldo nella coscienza di Kant. Il dovere? E che senso può avere questa parola, questo concetto anch'esso convenzionale, in un mondo di cui non si può comprendere il significato? Su quali basi mai si fonderà quest' imperativo, perchè abbia la forza di costringere al suo assoluto rispetto una coscienza umana? E senza la nozione del dovere a che cosa mai si ridurrà la morale?

Il pragmatismo seguendo la linea dell'empirismo classico e contemporaneo non potrebbe giungere che ad un'etica puramente utilitarista. Dal Bentham in poi il progresso è poco considerevole. Si cercherà, sì, di

modificare il brutale egoismo, si cercherà di raffinarlo coordinandolo al benessere comune, si cercherà pure di far scaturire dall'originario egoismo un certo altruismo, ma tutti questi tentativi saranno vani. Essi hanno la loro ragione nel senso profondamente umano di ogni pensatore che vede ridotta a ben misera cosa questa povera vita; ma, quando si parte da certi presupposti, invano si tenta poi di raggiungere davvero un ideale che abbia carattere assoluto. L'etica del pragmatismo come quella dell'empirismo non potrà condurre che al puro egoismo; scopo della vita non potrà essere che il perseguire il proprio bene ed il proprio tornaconto, interessandosi degli altri per quello solo che può giovare a se stessi.

Ma, rigorosamente parlando, neppure a questo potrebbe giungere il pragmatismo. Questo già sarebbe, se non il fine della vita, il fine almeno di una vita, della vita particolare di un individuo. Per il pragmatismo, invece, strettamente considerato, non può esserci un fine unico, un sistema di fini, neppure per un individuo particolare: il fine che un uomo può proporsi non può essere che un fine immediato: pensare che l'uomo possa coordinare i propri fini in un sistema unico significa riconoscere all'uomo quel carattere di razionalità e di universalità che, per le premesse del pragmatismo, gli è stato negato. Il pragmatista quindi, per essere davvero coerente, non dovrebbe neppure giungere alla morale epicurea della felicità dell'individuo considerato nella sua particolarità. Questo concetto di felicità è infatti un concetto che abbraccia tutta una vita, e non si limita perciò a quella

particolarità ancora maggiore che è il singolo momento, il momento attuale del « qui ed ora ».

Il pragmatismo, però, non si attiene naturalmente a questa pura negazione, a questo scetticismo che è nel suo intimo, e tenta in un modo qualunque di sollevarsi sino a qualche affermazione che trascenda il punto di vista puramente individuale e particolare: tenta di affermare un valore morale, e cioè universale.

Senonchè, dato il punto di partenza, questi tentativi non potranno dare veri risultati, ed in fondo ad ogni pretesa soluzione del problema si troverà, spoglio di ogni illusoria apparenza, lo scetticismo sostanziale delle teorie pragmatistiche.

Abbiamo già visto come il pragmatista, volendo giungere al concetto di verità, abbia identificato in primo luogo il vero con il conveniente; come il conveniente non dovesse intendersi nel senso più volgare della parola, ma assumesse un significato in vista di un'esperienza organizzata e sempre più organizzabile. Abbiamo notato come, perchè l'esperienza possa davvero organizzarsi, sia necessario ammettere un carattere razionale nell'uomo, e quindi come il pragmatismo non possa non presupporre, sia pure inconsapevolmente, l'universale al particolare, l'assoluto al convenzionale.

La stessa situazione si riproduce ora per i fini. Il pragmatista, che se fosse davvero relativista non potrebbe parlare in nessun modo di sistema di fini, viceversa ammette che i fini possano ordinarsi e subordinarsi tra di loro ed acquistare così il carattere di sistema. Il pragmatista che aveva dovuto riconoscere un obiettivismo sociale ad alcune verità, deve ora ricono-

scere egualmente dei fini sociali che tutti perseguiamo, allo stesso modo come tutti adottiamo quelle verità impropriamente dette assolute ed eterne. Come tutti ci obblighiamo a riconoscere alcune verità perchè il loro riconoscimento ci riesce utile, così tutti ci adoperiamo per il raggiungimento di alcuni fini che, pur trascendendo la sfera della nostra individualità, sono così collegati ad essa che il loro raggiungimento finisce con l'esserci utile.

Così impostata la questione, si comincia a delineare la possibilità di un ideale verso cui tendere con sempre maggiore speranza. La vita infatti assume il carattere di un processo in continua realizzazione; un processo di organizzazione per cui la sempre maggiore molteplicità e complessità degli elementi va coordinandosi e sistematizzandosi, avendo ragione di tutti gli ostacoli che si presentano via via. E tale processo potrà non essere soltanto un processo *ad infinitum*, potrà invece condurre a quell' idea di assolutezza che vagheggia appunto, più degli altri pragmatisti, lo Schiller.

Ed ecco l' ideale della verità assoluta. Lo Schiller ritorna insistentemente, sebbene sempre fugacemente, su questo argomento. La costruzione della verità è per lui un processo continuo, progressivo e cumulativo. Ogni verità non è che il punto di partenza per il raggiungimento di un'ulteriore verità, e questa a sua volta, raggiunta che sia, il punto di partenza per nuove ricerche. E secondo lo Schiller noi possiamo concepire « un termine ideale della costruzione della verità, nel raggiungimento d'una situazione che non facesse sorgere ancora questioni e che per conseguenza non facesse nascere più l' intenzione di trasformarla »[1]). E aggiunge altrove lo stesso Schiller: « Dobbiamo forse conchiudere che la concezione d'una verità assoluta è una semplice chimera ? Niente affatto; concepita convenientemente, essa possiede un valore inestimabile come ideale valevole per la conoscenza umana. L'ideale di una verità interamente adeguata, vale a dire adeguata ad ogni fine umano, può ben essere chiamato *verità assoluta*. L'assolutista non si è ingannato descrivendone il suo carattere formale. Essa deve essere, come egli dice, stabile, immutevole, eterna. Ma dove il suo errore diviene fatale, è quando la concepisce come *già attuale*, poichè attribuendole un'esistenza attuale in una sfera non umana, egli la spoglia dei suoi attributi di ideale umano; la separa dal progresso della conoscenza umana e la rende impotente ad incoraggiare gli sforzi umani » [2]).

E qui nasce spontanea l'obiezione: e le idiosincrasie individuali come potranno armonizzarsi nel riconoscimento di tale verità assoluta ? Dove è andata a finire quella inscindibile unità di logica e psicologia, che è il cavallo di battaglia preferito dai pragmatisti in genere e dallo Schiller in ispecie ? È evidente che in questo futuro mondo della verità assoluta, al di sopra di ogni sensibilità, di ogni interesse, di ogni sentimento particolare, dovrà imperare la più fredda logica nella più pura astrazione immaginabile. La verità dovrà essere *stabile, immutevole, eterna*. Dovrà quindi trascen-

---

[1]) SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, p. 251.
[2]) SCHILLER, *op. cit.*, pp. 273-274.

dere tutte le particolarità contingenti della nostra vita, dovrà prescindere da ogni nostra attività volitiva; tutto il nostro mondo annegherà nella sua grigia monotonia ed immobilità.

Parallelo all' ideale della verità assoluta è l' ideale della realtà assoluta. « Non è infatti interdetto al pragmatista di carezzare l' ideale di una Realtà assoluta, di cui egli può anche determinare il carattere formale. Niente gli è più facile. Sarà assoluta, dal punto di vista pragmatistico, la realtà (ed essa sola) che ognuno consentirà ad accettare come reale e che nessuno cercherà di alterare, poichè un Universo interamente soddisfatto di se stesso non potrebbe aspirare al cambiamento e non potrebbe neppure pensare un tal cambiamento »[1].

Ecco a che cosa si riduce l' ideale maggiore del pragmatista. Quell'assoluto che egli aveva recisamente negato, è costretto adesso a porlo al termine del processo umano, illudendosi che un tale ideale possa compiere una funzione più importante che non l'assoluto degli idealisti intellettualisti.

Senonchè un ideale come lo concepisce lo Schiller non è che un ripiego qualunque, usato per conchiudere in qualche modo la sua filosofia, per tentare di dare un significato alla vita. Se la vita è un processo, questo processo dovrà pure tendere a qualche cosa e, non potendo tendere a nessun'altra mèta migliore, tenderà alla fine di sè stesso. Il processo della vita non è che la via per giungere alla stasi, alla beatitudine, a quel mondo insomma

[1]) Schiller, *op. cit.*, p. 286.

in cui non c' è più nulla da fare perchè tutto è stato fatto: dove non c' è da combattere nessun errore perchè la verità domina assoluta ed incontestata: dove non c' è nulla da desiderare perchè tutto il desiderabile è stato ottenuto: dove infine non c' è da far bene perchè tutto il bene possibile è già realizzato. È questo il massimo ideale del pragmatismo: la *stabilità*, l' *immutabilità* e la *eternità* sono i suoi caratteri certi, quelli che noi possiamo fin d'ora affermare.

Ma è questo davvero un ideale? Può veramente questa prospettiva da paese di Cuccagna spingere all'azione tutta l'umanità? Può davvero tutta l' umanità tendere a quest'unità finale indifferenziata, molto più simile alla morte che non alla vita? L'errore fatale, diceva lo Schiller, dell'assolutista è l'aver posto quest'assoluto in una sfera non umana: e non si accorgeva che più fatale dell'errore dell'assolutista era il suo, di porre l'assoluto proprio come termine della vita umana e nella stessa vita umana. L'assoluto dell' idealista era almeno un ideale davvero, che trovava la sua idealità nel suo carattere di stabilità, immutabilità ed eternità, in quanto tale carattere era di natura divina e non umana. Ma quando questa stasi è portata dal cielo sulla terra, il suo valore diventa ben meschino e cessa di essere veramente un ideale.

E non si creda, d'altra parte, che un simile ideale sia soltanto postulato dal pragmatista come qualche cosa destinata a restare sempre e soltanto ideale: il pragmatista crede invece fermamente alla sua possibile realizzazione. — « Perchè se l' ideale non fosse realizzabile — dice lo stesso Schiller — esso perderebbe

ogni potere di costrizione. L' impossibile non può essere fonte d'obbligazione, nè centro di attrazione: e non è ragionevole cercare di raggiungerlo. La nozione che un ideale non sarebbe un ideale se non fosse realizzabile, è una falsa conclusione dedotta dal fatto che gli ideali sono progressivi e si allargano man mano che la realtà si avvicina a quello che era parso essere l' ideale fino allora. Questa nozione dimentica il fatto che attraverso tutto questo processo l' ideale era stato concepito come essenzialmente realizzabile. Se questa fede nella sua possibilità venisse a mancarci, il nostro attaccamento all' ideale diverrebbe un'assurdità pura e semplice » [1]).

Questa concezione dell' ideale è propria della filosofia dello Schiller, perchè è specialmente lui l'autore di quella metafisica volontaristica, per cui il processo di costruzione della verità è reso parallelo al processo di costruzione della realtà: per lo Schiller quindi si presentava più urgente, anche da questo punto di vista, la formulazione di un ideale che fosse il termine dei due processi. Ad ogni modo anche il James nel suo *Pragmatismo* accenna più o meno vagamente alla necessità di concepire un ideale che abbia, da una parte, il carattere dell'assolutezza e, dall'altra, quello della possibilità di realizzazione [2]).

Ma il James ha parlato degli *Ideali della vita* in un libro a parte, ed in questo libro specialmente dobbiamo cercare di vedere quale sforzo egli abbia fatto per rico-

[1]) SCHILLER, *op. cit.*, p. 212.
[2]) *Pragmatism*, pp. 222-223, 296.

noscere alla vita un significato. È un libro, questo del James, che ha avuto una fortuna grandissima, specie in Italia: eppure è un libro che lascia a lettura finita un senso di delusione e di sfiducia insospettato. Credevamo di trovarvi una parola entusiastica che sapesse convincerci e comunicarci la fede dell'autore, ed invece vi troviamo l' autore stesso in preda a un continuo dubbio, preso da un latente scetticismo che caratterizza tutto il libro; un uomo insomma che cerca di parlare agli altri di ideali della vita con la speranza di riuscire anzitutto lui a fissarsi un ideale. E lo sforzo è continuo, penoso e molte volte illogico e contraddittorio.

Nella prefazione egli comincia col ricordare le sue teorie comuni sulla filosofia pluralistica o individualistica. Comincia col negare la conoscenza di una verità assoluta: comincia insomma col ribadire quelle premesse, date le quali invano poi si cercherà di giungere a un vero ideale. Ed egli infatti non ci parla propriamente dell' ideale della vita, ma degli ideali della vita. Gli ideali sono tanti: possono essere tanti, e la nostra condotta pratica deve quindi avere anzitutto questa norma: « la tolleranza completa per la sacra individualità di ciascuno ». E su questa tolleranza egli ritorna continuamente, come se ciò fosse lo scopo principale delle sue conferenze.

Venendo a parlare più particolarmente degli ideali della vita egli ci racconta la sua dimora di una settimana ai famosi *Assembly Grounds* sulle rive del lago Chantauqua. Era questo un luogo di pace perfetta, pieno di bellezza, di agi, di comodità; e il James en-

trandovi ebbe l' impressione di entrare in un piccolo paradiso terrestre in cui ogni desiderio potesse essere soddisfatto. Ma dopo una settimana il suo stato d'animo è completamente mutato. Quella vita molle, tutta eguale, senza contrasti, senza lotta, e quindi senza disinganni e senza vittoria, finisce per disgustarlo profondamente. Quel tanto vagheggiato ideale di stasi assoluta crolla in frantumi.

« Il momento — conchiude il James — in cui non resta che da mangiare i frutti, la cosa diviene ignobile. Sudore e sforzo, l'umana natura tesa fino al suo estremo, sino alla tortura, ma che sopravvive e che allora volge le spalle al successo ottenuto per ottenerne uno nuovo, più raro, ancor più difficile, — queste sono le cose la cui presenza ci inspira, e la cui realtà sembra essere la funzione che tutte le forme più elevate della letteratura e delle arti figurative hanno di farci sentire e di suggerirci » [1]).

Dunque anche quell' ideale, affermato dallo Schiller e dal James stesso, crolla così tutto intero, lasciando maggiore il vuoto ed il bisogno di raggiungere una mèta più elevata.

E il James finalmente affronta direttamente il problema e si pone nettamente la domanda : — che cosa dà senso ad una vita ? — E allora tenta di nuovo di definire l' ideale. Una definizione difficile questa,

[1]) JAMES, *Gl' ideali della vita*, 4ª ed., Bocca, Torino, 1916, p. 65.

ma che bisogna pur dare. « Un ideale, per esempio, — dice il James — deve essere qualche cosa di intellettualmente concepito, qualcosa che abbiamo coscienza di tenere davanti a noi ; e deve recare con sè quella sorta di espressione, di elevazione, di lucidità che accompagna i fatti intellettuali più alti » [1]). Parole, circonlocuzioni, frasi vaghe buttate lì per affermare ad ogni costo qualche cosa, che effettivamente sfugge alla mente del James. E continua ancora col dire che un ideale deve avere della *novità :* un' incallita *routine* è incompatibile con l' idealità. Aggiunge poi che gli ideali non bastano all'uomo : è necessario che si vada più in là ; che per rendere significativa una vita occorre, oltre al possesso di ideali, un'attività lavoratrice, questa *virtù* umana che desta l'ammirazione e la lode. Ma il James dopo tutto questo non è ancora soddisfatto. Perchè la vita abbia un significato non bastano la cultura e le raffinatezze, « le aspirazioni ideali neppure, se non si accompagnano al coraggio ed alla volontà. Ma neppure il coraggio, nè la volontà, nè la pertinacia, nè l' indifferenza pel pericolo sono (però) sufficienti, prese ciascuna da sè. Deve formarsi una specie di fusione, una specie di combinazione chimica fra questi principî perchè ne risulti una vita obbiettivamente e completamente significativa ». E il povero James è costretto a finire con queste parole : « Naturalmente

[1]) JAMES, *op. cit.*, pp. 81-82.

questa conclusione è piuttosto incerta. Ma in una questione di significazione, di valore, le conclusioni non possono mai essere precise.... Pur tuttavia è una risposta, una conclusione quindi » [1]).

Ecco tutto quello che il James può dirci degli ideali della vita! Attraverso le contorsioni del suo pensiero, ad un amalgama confuso di elementi disparati, attraverso il riconoscimento continuo della propria insufficienza, il James finalmente ha trovato il senso della vita in quella specie di *combinazione chimica* che dovrebbe dare un valore *obiettivo* alla vita!

È una *conclusione* insomma, quella povera conclusione che potevamo aspettarci da una filosofia che ha soprattutto il carattere della relatività. Una conclusione che non riesce neppure a velare con la forza del sentimento l' insufficienza del pensiero: perchè il James, troppo preoccupato di giungere ad una giustificazione teorica della sua tesi, soffoca in se stesso quel sentimento, quell' intimo senso del valore umano che ogni uomo ha nel suo profondo irriducibilmente.

E così si giunge alla condanna peggiore di una filosofia, poichè una filosofia che non può darci una morale, che non riesce a precisare la differenza tra il particolare e l'universale, e, rinunziando a quest'ultimo, annienta l' idea del dovere, non è e non può essere vera filosofia. Quando una filosofia, che ha la sua ragion d'essere in un'esigenza essenzialmente anti-intellettualistica e come tale combatte tutto quello che di

1) JAMES, *op. cit.*, pp. 84-85.

intellettualistico è nell'empirismo, non sa poi in conclusione giungere ad una visione del mondo morale superiore a quella che combatte, non può dirsi che abbia davvero superato ciò che di più profondamente errato è nell'empirismo.

CAPITOLO VII.

Il sofisma della volontà di credere e la religione per il pragmatismo.

Considerato il concetto come convenzionale, come strumento per il raggiungimento di certi fini, il pragmatista deve naturalmente affermare un antecedente del concetto, antecedente che non sia esso stesso concetto, cioè pensiero, ma ragione del concetto. Il pragmatista trova un tale antecedente nella volontà, e giunge così alla posizione che è il perfetto contrapposto di quella dell' intellettualismo. Per l' intellettualista infatti il pensiero è prima della volontà : per esso il mondo della verità è un mondo assoluto e già realizzato *ab aeterno ;* la verità c' è : noi possiamo conoscerla ovvero ignorarla, ma con questo nulla si toglie alla sua vera essenza. La verità non è quella che noi dobbiamo volere perchè ci sia, ma, solo in quanto è, noi possiamo conoscerla. L' intellettualista in questo modo antepone in primo luogo il mondo conoscibile alla conoscenza, cioè la verità al pensiero : l'una e l'altro poi antepone alla volontà.

Ma la volontà in fin dei conti svanisce nel nulla. Se il mondo è già realizzato e se la verità è fissa *ab aeterno*, la volontà si riduce ad un puro nome : — che cosa mai si può volere in un mondo che è già ? Porre dunque l' intelletto prima della volontà significa annientare la volontà stessa.

Il pragmatista procede al contrario : la sua reazione all' intellettualismo è portata agli estremi : non è più l' intelletto che ha il primato, ma la volontà. Senonchè gli estremi si toccano, e la volontà prima del pensiero non può essere che volontà cieca, assolutamente cieca ; quindi non propriamente volontà. Poichè in che cosa mai può consistere una volontà che non sa quello che vuole ?

Da una posizione astratta si è caduti in un'altra posizione egualmente astratta : astrazione del pensiero la prima, astrazione della volontà la seconda. Si faccia invece che il pensiero sia volontà e che la volontà sia pensiero, e le astrazioni saranno risolte nella concretezza della vita. Ma perchè questo possa ottenersi è necessario che il pensiero finisca di essere particolare per divenire universale ; finisca di essere convenzionale per divenire assoluto. Per il pragmatismo invece il pensiero è proprio particolare e convenzionale ed in conseguenza, prima di essere, deve essere voluto. Così si giunge alla formulazione del sofisma per cui la volontà di pensare anticipa lo stesso pensare [1] : sofisma identico sostanzialmente a quello, per cui la volontà di credere anticipa la fede.

---

[1]) Cfr. JAMES, *La volontà di credere*, trad. it., p. 171 e nota

Su questa premessa si svolge tutto il libro del James sulla volontà di credere (*The will to Believe*), e si comprende già che tutte le sue argomentazioni poggiano sull'equivoco. La tesi principale del James è quella della fede che verifica se stessa. In molte circostanze della vita basta aver fede nel successo perchè il successo si abbia davvero. Vi sono anzi dei casi in cui la fede è elemento essenziale, cioè casi in cui la fede è non solo elemento sufficiente, ma addirittura necessario. Tutte affermazioni giuste, queste, ma che sono state male usate e male interpretate dal James, che, invece di dedurre dal fatto che la fede verifichi se stessa la conclusione che la fede è volontà e pensiero nello stesso tempo, crede di poter dedurre che la volontà debba precedere il pensiero.

Per spiegarci useremo un esempio del James stesso: « Supponete — dice il James — che inerpicandovi per una montagna vi siate ridotti in una posizione dalla quale l'unica via d'uscita è mediante un terribile salto. Abbiate fiducia di poterlo fare con successo: i vostri piedi avranno vigore per compierlo. Dubitate invece delle vostre forze; ripensate a tutte le dolci cose che avete sentito dire agli scienziati intorno ai *può-essere*, e state sicuri che esiterete finchè, timido e tremante, slanciandovi in un momento di disperazione, finirete col rotolare nell'abisso. In un caso siffatto (ed esso appartiene ad un' immensa famiglia di casi simili) è dovere di saggezza e di coraggio di *credere ciò che occorre al vostro bisogno*, perchè soltanto in virtù di tale fede questo sarà soddisfatto. Rifiutate di credere: certo avrete ragione, giacchè perirete irrimediabil-

mente. Al contrario, credete, ed avrete ancora ragione, giacchè vi salverete. Voi realizzate l'uno o l'altro dèi due universi possibili, per mezzo della vostra fede o della vostra mancanza di fede — l'uno e l'altra essendo proprio stati soltanto dei *può-essere*, prima del contributo del vostro atto » [1]).

L'esempio è esatto, ma l' interpretazione e la conclusione ne sono sbagliate. Che la fede o la mancanza di fede in quel caso porti all'uno o all'altro risultato può essere vero, ma da questo non si può dedurre che per avere quella fede basti volerla. L'uomo che si trova sulla montagna avrà fiducia nella riuscita del salto solo se lo riterrà possibile: alla volontà quindi deve accompagnarsi il pensiero della possibilità di ciò che si vuole.

E fino a questo punto pare che il James arrivi. Egli distingue ripetutamente la scelta viva dalla scelta morta: per potersi presentare il problema della fede bisogna che la scelta sia viva, cioè che le ipotesi tra cui deve avvenire la scelta siano ritenute egualmente possibili. La precedenza di uno stato intellettuale viene dunque ad essere ammessa: solo nel caso che la ragione ci abbia già mostrato due alternative come possibili, può intervenire l'atto di volontà a produrre la fede. Poichè se un uomo si trovasse sotto di sè un abisso tale da farlo essere sicuro dell'impossibilità del salto, il problema della volontà di credere non sorgerebbe. Questo problema può sorgere solo nel caso che

---

[1]) JAMES, *op. cit.*, pp. 80-81. Ripetuto poi a pp. 128-129.

il salto venga ritenuto — sia pure in modo molto dubbio — possibile.

Ma tutto ciò non basta ancora: le alternative possibili sono ritenute due: ora perchè si produca la fede rispetto ad una di esse bisogna che quest'una venga ritenuta come più probabile dell'altra: anzi come certa rispetto all'altra. Perchè se non fosse così non potremmo avere la fede, ma soltanto il dubbio. Perchè il dubbio si cangi in fede il James afferma che basta la volontà, ma perchè la volontà sia possibile è necessario essere convinti che la volontà stessa sia giustificata.

Del resto l' illusione della teoria della volontà di credere si spiega facilmente, perchè in un certo senso essa è confermata dai fatti. Tornando al solito esempio, supponiamo che l'uomo posto sulla montagna dinanzi al precipizio fosse proprio il James. Allora sarebbe possibile che il James, convinto della sua teoria sulla volontà di credere, giungesse davvero alla fede nella riuscita del salto, e che così i fatti gli dessero ragione. Da questo naturalmente il James arguirebbe che la sua teoria non poggia su di un sofisma, ma risponde a verità. Senonchè egli continuerebbe ad illudersi nell' interpretazione del fatto. Se egli in quel caso fosse giunto davvero alla fede, questa sua fede non sarebbe dovuta alla sua volontà, ma alla sua teoria sulla volontà. Così chiunque legga il libro del James e ne rimanga davvero convinto si illuderà di trovare nella esperienza la verificazione della sua convinzione che, lungi dall'essere scossa, sarà alla prova rafforzata sempre più.

In questo senso quindi, mostrando il punto debole della teoria del James, si leva a coloro che ne erano convinti un' illusione giovevole. Ma ciò non toglie che l' illusione rimanga illusione e il suo carattere deve essere ben notato perchè possa darsi la spiegazione dell'equivoco in cui è caduto il James.

Le conseguenze dell'equivoco naturalmente si ingigantiscono quando si passa al campo della morale e della religione. Il problema anche qui è posto allo stesso modo. Il mondo è morale o non è morale? Noi non sappiamo se rispondere affermativamente o negativamente. La natura del mondo allo stato in cui siamo oggi, dice il pragmatista, non ci è nota, e la nostra ignoranza implica che noi dobbiamo guardare alle due alternative come possibili entrambe. Implica ancora che, a seconda si segua l'una o l'altra concezione del mondo, il modo d'agire sarà d'una maniera ovvero di un'altra. E finalmente implica che noi *dobbiamo* deciderci per una delle due possibilità e conformare la nostra azione in conseguenza: perchè in questo caso il neutralismo è impossibile. — Tra moralità ed immoralità, infatti, non c' è via di mezzo, e chi non è morale deve necessariamente essere immorale.

Posta così la questione: cioè dato questo nostro stato intellettuale — chè di stato intellettuale si tratta sempre come antecedente della fede — nasce il problema della decisione. E qui naturalmente interviene la volontà. Guardiamo alle due alternative. Se il mondo è di natura morale esso ha un significato, la nostra vita acquista serietà, merita di essere vissuta, noi sa-

remo legati da un dovere che sarà il nostro ideale: quello per cui potremo sopportare serenamente ogni avversità, potremo resistere alla tentazione, contentarci della povertà, giungere al martirio qualora occorra. Se il mondo invece non è essenzialmente morale, la vita perde ogni serietà ed ogni finalità: tutto diventa vano, tutto annega nell'universale *vanitas vanitatum*.

Queste sono le due prospettive; noi non sappiamo quale sia la vera, ma sentiamo che la prima risponde più alle nostre esigenze e ci decidiamo per essa. Vogliamo che il mondo sia morale, abbiamo fede in questa moralità.

Lo stesso si ripete per la religione. L'alternativa dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio si risolve allo stesso modo, e la fede religiosa è quindi della stessa natura delle altre fedi. Così si viene a precisare che cosa sia veramente la fede per il James.

« Fede significa credenza in qualcosa rispetto alla quale teoricamente il dubbio è ancora possibile; e siccome la prova delle credenze è la volontà di agire, si può dire che la fede è la disposizione ad agire in un caso del cui esito felice non siamo sicuri in precedenza » [1]).

« Ora in questioni come quella di Dio, dell'immortalità, dell'assolutezza della morale e del libero arbitrio, nessun credente, non papista, opina oggi che la sua fede sia di qualità essenzialmente diversa dalla suddetta; egli può sempre dubitare del suo credo » [2]).

---

[1]) JAMES, *Op. cit.*, p. 121.
[2]) *Ibid.*, p. 127.

Da ciò risulta che la fede per il James è fede per modo di dire, il cui valore è molto discutibile se non addirittura nullo.

E questo fa avanzare spontaneamente la domanda se il James fosse davvero religioso. Io credo che egli si illudesse di esserlo, ma che di fatto ben povera cosa potesse essere la sua religione. Perchè la religione sia davvero tale e perchè la fede possa chiamarsi davvero fede, è necessario che non vi sia nessun dubbio sulla realtà del suo oggetto. Qui non si tratta di essere o di non essere papisti; si tratta solo di essere credenti; e il credente deve avere fede assoluta in Dio. Se questa fede egli non avesse profondamente radicata in lui, se egli non fosse convinto davvero, se nascesse in lui il dubbio, tutto sarebbe finito. Perchè si può illudersi di essere credente anche al modo di James, ma potrà una fede così considerata, una fede minata nelle sue fondamenta, resistere davvero alla prova? Con la morale, con il dovere, con la religione non si scherza, perchè la vera moralità e la vera religione si riconoscono alla prova e la prova molte volte può essere e deve essere tremenda. Resisterà allora una fede come quella del James? Quando egli si fosse trovato davanti al martirio ed avesse dovuto suggellare la sua fede con la sua vita, avrebbe potuto avere la forza del sacrificio? Mi pare che la risposta sia evidente: quando uno si trovasse davanti all'estrema prova con una fede che egli sapesse di avere come risultato di una sua decisione, di un suo atto di volontà, e che perciò ammettesse la possibilità di non essere rispondente alla realtà del mondo: quando uno si trovasse in questa

precisa posizione, l'accettare il sacrificio non sarebbe del tutto facile, e sarebbe anche illogico.

E se la fede non è tale da poter resistere alla prova, può dirsi veramente fede? La verità è che il James, lungi dal giungere alla fede con un atto di volontà, vi giunge, e soltanto a metà, con un incerto ragionamento. Se tra religione e irreligione egli sceglie la religione è perchè questo gli pare il partito più ragionevole: la religione del James quindi non è che una tendenza prevalentemente teoretica che però non giunge al grado di certezza e quindi al grado di una fede. E una tentata dimostrazione teoretica dell'esistenza di Dio l'abbiamo in quel capitolo del suo libro in cui il James, studiando il fenomeno dell'attività riflessa, giunge alla conclusione che solo una concezione teistica può essere rispondente alla nostra natura.

Non è il caso di insistere su questa stramba dimostrazione che conchiude tra l'altro con argomenti estranei alle premesse [1]): solo interessa far notare come il James giunga proprio a quella divisione di facoltà che aveva negato. La conclusione di quel capitolo ed in generale di tutto il libro è proprio questa. Poichè che altro significa porre la volontà di pensare prima del pensiero, se non appunto astrarre dall'unità dello spirito questo *prius* che sarebbe l'atto di volontà, ipostatizzarlo e ridurlo insomma ad altro dal pensiero e presupposto di esso? Presupposto poi che, proprio perchè tale, finisce col diventare niente altro che un *flatus*

[1]) Cfr. JAMES, *op. cit.*, cap. IV: « Azione riflessa e teismo », e specialmente a p. 176 e segg.

vocis, ed ogni tentativo di determinare la sua natura deve necessariamente fallire. Ma d'altra parte l'ipostasi della volontà era l'unica possibilità di salvezza per una filosofia relativista.

Salvezza per modo di dire, perchè in conclusione porta ad inabissarsi sempre di più. È una soluzione che illude e che ha la sua ragione nell'esigenza spirituale conculcata dal pragmatismo. Ed abbiamo visto le conseguenze di questa posizione. Abbiamo visto infatti come il pragmatismo, per aver negato il valore assoluto del pensiero, sia caduto ripetutamente, e nella soluzione di ogni problema, nella stessa contraddizione. Il pragmatismo ha negato la definitività della filosofia, ed ha contrapposto ad essa il dogmatismo del metodo: ha negato la verità assoluta ed obiettiva, ed ha dovuto affermare un obiettivismo sociale: ha negato la coscienza di un fine supremo, e poi si è perso in vani tentativi per la determinazione proprio di quel fine. È giunto in conclusione ad una filosofia della negazione; e adesso cerca di salvarsi proprio ipostatizzando l'azione. Ma quest'azione non può che vagare nel vuoto: prima si scuotono tutte le fondamenta, si fa crollare ogni fede, ogni certezza, ogni coscienza del valore del proprio pensiero, e poi si ha il coraggio di dire che la salvezza è proprio nel credere e nel volere. Vogliate ed agite: questa è la parola d'ordine del pragmatismo, ma prima di essa il pragmatismo stesso ha fatto il vuoto, senza rendersi conto che, affermato il nulla, nulla è possibile volere.

Ritornando al problema del valore della vita, il

pragmatista crede ora di poter dare la soluzione giusta: — Credete che la vita sia degna d'essere vissuta ed essa lo sarà realmente! [1]) Credete: dice dunque il pragmatista, ma qui proprio è il difficile; ci deve pur essere una ragione per questo credere. E la ragione il pragmatista non può darcela, perchè per lui la ragione, rigorosamente parlando, non c'è. C'è, invece, quest'atto di volontà che non può, perchè assoluto antecedente, giustificare se stesso e si riduce ad inconsapevole arbitrio.

Naturalmente quest'antecedenza della volontà rispetto al pensiero [2]) nei pragmatisti c'è solo di nome,

---

[1]) JAMES, *op. cit.*, pp. 81-84.

[2]) L'anticipazione della volontà rispetto al pensiero ha molte volte condotto i pragmatisti a delle affermazioni puramente retoriche. Non insisto su questo punto: ma sarebbe facile dimostrare come quella che è comunemente chiamata retorica si debba ad una astrazione nella vita dello spirito. Un esempio caratteristico dell'aspetto retorico assunto dal pragmatismo si può facilmente riconoscere nelle fantasie del nostro Papini. Basterebbe ricordare la sua paradossale tripartizione della filosofia in Taumasiologia (o guida del particolare), Magica (o guida pel rifacimento del mondo), Egologia (o guida pel ritrovamento e rifacimento di sè).

In questo lavoro non mi sono fermato sui pragmatisti italiani. I due più seri, il Vailati e il Calderoni (non parlo del Prezzolini da molto tempo convertito), non hanno sostanzialmente portato nessun contributo che possa dirsi davvero originale.

Avrei voluto invece discorrere un poco del pragmatismo scientifico (pseudoconcetto) di Benedetto Croce, ma l'argomento ha bisogno di un'ampia trattazione, che qui sarebbe stata fuori luogo.

e tutti i problemi che essi credono di risolvere in questo modo, cioè con un atto di volontà, sono effettivamente risolti con un atto di pensiero. Poichè essi, ingenuamente, ci dicono *la ragione* per cui la loro *volontà* li porta ad accettare l'una o l'altra alternativa del dilemma.

CAPITOLO VIII

L'antinomia non risolta.

Si è visto come gli antecedenti prossimi del pragmatismo siano l' intellettualismo empirico e l' intellettualismo idealistico, e come appunto nell'esigenza di reagire ad ogni forma di intellettualismo debba trovarsi la ragion d'essere del pragmatismo.

Questo carattere anti-intellettualistico è comune a molte correnti del pensiero contemporaneo: l'uomo sente vivo il bisogno di riaffermare se stesso, di non considerarsi più mero spettatore del mondo che lo circonda e gli si oppone, di un mondo che il pensiero scientifico e naturalistico aveva fatto di tutto per disumanizzare.

F. C. S. Schiller, battezzando la sua filosofia col nome di *Umanismo*, adopera una parola troppo grande ed inadeguata ai risultati ai quali può giungere, date le premesse da cui parte, ma in essa però può riconoscersi chiaramente quale sia stata l'esigenza spirituale che ha dato vita a questo nuovo indirizzo filosofico.

Per l' intellettualismo il carattere precipuo della ve-

rità era la sua obbiettività e quindi la sua immutabilità ed eternità: l' intelletto umano appunto perchè intelletto non poteva far altro che prender nozione della verità e ad essa inchinarsi. Il pragmatismo è l'antitesi di questa posizione: la verità, la realtà stessa non sono che in funzione del soggetto e quindi in continuo divenire. Pensare che la verità possa essere qualcosa di eterno e di trascendente la soggettività è per il pragmatismo il peggiore degli assurdi. — Il soggetto ha proprî interessi, proprî fini da raggiungere, e solo in vista di questi interessi e di questi scopi ha un senso il parlare di verità, di più verità e non della verità che è una pura astrazione. È assurdo quindi pensare che si possa giungere ad una filosofia definitiva, a quella filosofia cioè che dovrebbe darci finalmente la chiave del mondo e che dovrebbe chiudere nelle linee di un rigido sistema l'universo intelligibile. Combattere quest'assurdo è il compito principale del pragmatismo. Contrapporre il soggetto all'oggetto; la verità progressiva a quella immutabile ed eterna; la realtà nel suo farsi alla realtà fatta; il mondo del divenire al mondo dell'essere; il pluralismo al monismo: tutto ciò è il tentativo del pragmatismo, la mèta verso cui tendono più o meno consapevolmente i seguaci di questo indirizzo filosofico.

Il carattere anti-intellettualistico del pragmatismo si è manifestato soprattutto come opposizione al concetto stesso di filosofia quale sistema chiuso e definitivo. E questa è appunto la maggiore esigenza del pensiero contemporaneo da Kant in poi. Dopo che Kant fu svegliato dal suo sonno dogmatico dalla filo-

sofia di David Hume e si pose il problema del valore del pensiero umano, questo problema doveva essere il centro degli sforzi speculativi successivi. Lo spirito si riflettè su se stesso, rifece la sua storia e si domandò che significato avesse tale storia, la storia della filosofia: che significato perciò avesse la stessa filosofia. Attraverso tanti secoli i sistemi sono succeduti ai sistemi, i dogmatismi ad altri dogmatismi. Ogni nuovo filosofo ha avuto l' illusione di aver raggiunto finalmente la verità assoluta, e queste credute verità assolute si sono seguìte ininterrottamente, continuamente contraddicendosi e superandosi.

E allora quale speranza può avere il filosofo d'oggi, quale fede può avere nella sua filosofia, quando egli guarda dietro di sè alla sorte di tutte le altre filosofie che lo hanno preceduto ?

« Colui che studia la storia della conoscenza umana — dice lo Schiller — riflettendoci su, non può non meravigliarsi dell' instabilità delle opinioni, della mobilità delle credenze, delle vicissitudini della scienza ; in breve, dell' instabilità di quello che è, o è stimato essere, la « verità ». A dispetto della presunzione vanitosa dei costruttori di sistemi platonizzanti che si immaginano d'aver eretto « dei monumenti più durevoli del bronzo » e d'aver forzato la verità « eterna » a venire ad installarsi definitivamente sotto il fragile riparo edificato dalle loro speculazioni, il flusso universale della realtà trascina il mondo delle idee in maniera più rapida e più visibile del mondo delle cose » [1]).

[1]) SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, pp. 262-263.

E altrove lo stesso Schiller incalzando : « Nello stato attuale dei fatti, non è dar prova d'una vanità senza limiti e d'una ignoranza stupefacente della storia del pensiero il nutrire l' illusione che di tutte le filosofie, una sola, la filosofia di un tale, sia destinata a guadagnare il consenso universale e a riflettersi in un'altra anima, senza aver subìto la minima attenuazione, la minima modificazione ? » [1]). Il voler raggiungere, conchiude quindi il pragmatista, una vera e definitiva filosofia non può essere che la più grande e la più stolta delle utopie. La filosofia non sarà che un prodotto individuale, non vera filosofia perciò, ma arte, prodotto lirico del soggetto [2]).

In questa proposizione si concentra gran parte del significato del pragmatismo e il carattere più importante del suo anti-intellettualismo [3]).

Ma se questa è l'esigenza precipua del pragmatismo, se il combattere ogni forma di intellettualismo è il suo assunto maggiore, come ha cercato poi effettivamente il pragmatismo di superare l' intellettualismo ? Quale carattere ha avuto la sua reazione e in conseguenza quale risultato effettivo ha raggiunto ?

[1]) SCHILLER, *op. cit.*, p. 23.

[2]) Cfr. SCHILLER, *op. cit.*, p. 25 : « I « Sistemi » di filosofia saranno più numerosi di prima e più vari che mai, ma essi presenteranno una colorazione più brillante e una forma più attraente, poichè essi dovranno essere presentati e riconosciuti come delle opere d'arte recanti l' impronta di un'anima unica ed individuale ».

[3]) Cfr. anche JAMES, *La volontà di credere*, pp. 17-23 ; *Pragmatism*, p. 51.

Il pragmatismo non è che il contrapposto puro e semplice dell' intellettualismo, l'antitesi della tesi, l'astratta affermazione del soggetto contro l'oggetto, del divenire contro l'essere. Nella sua esigenza anti-intellettualistica, il pragmatismo ha dimenticato l'esigenza, anch'essa imprescindibile, della tesi che combatteva. Se l' intellettualismo è stato il principale carattere di tutte le filosofie, se il così detto platonismo si perpetua da Platone, anzi dalle origini della filosofia, fino ad oggi, è segno che esso è l'espressione di un'esigenza sostanziale del nostro spirito, e che è vano cercare di svalutarlo e di considerarlo semplicemente come un inutile errore che abbia sviato per tanti secoli il pensiero umano [1]).

Una filosofia che voglia essere davvero anti-intellettualista non deve arrestarsi alla pura e semplice negazione dell' intellettualismo, non deve essere la pura antitesi della tesi intellettualistica, ma deve cercare la soluzione dell'antinomia.

Se è vero che il pensiero non è riuscito mai ad un risultato definitivo ed ha cercato invano di riposare nell'universale assoluto, di stringere in pugno tutta la verità, d' altra parte è non meno vero che lo spirito umano non può rinunziare alla fede in un assoluto, in una concezione del mondo che abbia il carattere

[1]) Cfr. JAMES, *La volontà di credere*, p. 19: «L'accetteremo e gli daremo corso? O lo considereremo come una debolezza della natura nostra, debolezza dalla quale, se è possibile, dobbiam liberarci? Credo sinceramente che quest'ultimo metodo sia il solo da seguire in qualità di uomini di pensiero»

di verità universale ed eterna. Noi non possiamo pensare senza riconoscere in ultima analisi un valore assoluto al nostro pensiero. Potremo dubitare di tutto, ma non potremo dubitare del nostro dubbio. Potremo negar fede a tutto, ma all'assoluta negazione dovremo riconoscere un valore assoluto. L'argomento è vecchio, ma bisogna convincersi che non è altrettanto persuasivo o che almeno non è tenuto nella debita considerazione.

Ecco dunque l'antinomia da risolvere: il divenire e l'essere, il soggetto e l'oggetto ne sono i termini, la tesi e l'antitesi. Bisogna comprenderne la reciproca imprescindibilità, averli tutti e due ben davanti, per poter essere sulla via di precisare il loro rapporto. Il pragmatismo invece non ha visto che l' importanza di un lato della antinomia, dimenticando, nel combattere la posizione astratta dell'altro termine, il valore ugualmente indiscutibile di esso. Si è caduti quindi nell'astrattismo opposto, non meno incoerente ed insufficiente del primo.

Il soggetto ha senza dubbio le sue esigenze: parlare di una verità indipendente, extra-subiettiva, non ha senso; ma d'altra parte negare alla verità ogni carattere obiettivo, cioè universale, e fare del soggetto nella sua individualità, nella sua particolarità e nel suo conseguente arbitrio, l'unico giudice della verità stessa — giudice che deve trovare unicamente in sè stesso il criterio per il giudizio — è cosa che in conclusione non può non svalutare il soggetto stesso e togliergli ogni significato ed ogni ragion d'essere.

E così per il divenire. L' ideale dell' essere, come puro essere, non è più un ideale per nessuno. L'uomo

vuol vivere e in questa sua vita trova l'appagamento dei suoi bisogni. L'ideale del pensiero, che non ha più da pensare perchè tutto il campo del pensabile è stato percorso e tutti i problemi sono stati risolti, non è un ideale che più lo lusinga. Lo studio della storia della filosofia e dello svolgimento del pensiero è stato, sotto questo aspetto, fecondissimo. Il mondo non è, e noi non possiamo fotografarlo una volta per sempre: il mondo vive e il suo significato è in questa vita.

Ma, d'altra parte, noi in tanto possiamo appagarci di questa concezione del mondo come divenire, in quanto questo stesso divenire lo abbracciamo col nostro pensiero, lo facciamo in certo modo essere, gli diamo un valore. Un divenire che sia puro divenire, e quindi senza una propria ragione, non può essere che completamente sterile, non può, a rigor di termini, essere concepito. Fin da quando nel più antico pensiero fu posta l'antinomia dell'essere e del divenire, nelle due concezioni antagonistiche di Parmenide e di Eraclito, questa esigenza fu riconosciuta. Eraclito aveva visto il mondo nel suo divenire, in un perpetuo mutamento, come un fiume che non cessi mai di scorrere, eppure, nonostante questa sua concezione del mondo, aveva intuito che lo stesso divenire doveva pure avere una legge: fosse questa anche la stessa legge del divenire. Sopra la instabilità completa del mondo, e come sua ragion d'essere, pose il Λόγος.

Il pragmatismo si arresta, o crede di potersi arrestare, al semplice divenire. Senonchè il fermarsi al puro divenire, senza indagare la sua ragione, significa propriamente rinunziare a risolvere i problemi che pos-

sono dirsi davvero filosofici, significa non fare una filosofia. E il pragmatista, fino ad un certo punto, è coerente: egli rinunzia alla filosofia.

In questo modo però il pragmatismo giunge all'apice dell'assurdo. La via battuta s'identifica con quella dello scetticismo: la gnoseologia del pragmatista sostanzialmente è la stessa di quella dello scettico: Protagora è il maestro riconosciuto da entrambe.

Se il pragmatismo si fosse davvero arrestato a questo punto, alla logica conseguenza delle sue premesse, esso sarebbe stato nè più nè meno che una teoria scettica [1]). Ma il pragmatismo a questo punto non si è arrestato, e, mentre lo scetticismo, giunto alla convinzione profonda di se stesso, cade nel dogmatismo scettico; il pragmatismo cade anche esso nel suo dogmatismo, anzi in un cumulo di dogmatismi. Esso non si è arrestato alla negazione, anzi è voluto giungere al massimo dell'affermazione: ha voluto riconoscere all'uomo tutta la creatività del suo spirito, ha voluto porgli un altissimo ideale da raggiungere, ha voluto, insomma, costruire sulla negazione una filosofia dell'azione.

È chiaro che tutto questo non è che in intima contraddizione con se stesso: da questo lato il pragma-

---

[1]) Cfr. SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, p. 264: «E così la nostra fede nell'assolutezza della nostra verità si affievolisce sempre più, si accosta sempre più ad uno stato nel quale essa diviene un istinto irrazionale, fino a che, nei nostri momenti più lucidi, noi arriviamo a dubitare perfino che la nostra «verità» sia qualcosa di più di un nostro modo umano di concepire dei fantasmi».

tismo è la più debole delle filosofie : è una filosofia che può destare il sorriso del logico di professione. Ma non fermiamoci alla constatazione dell' intima incongruenza e cerchiamo anzi la ragione di essa. Vedremo allora la tragicità di questa posizione che simbolizza il travaglio spirituale del nostro tempo. L'uomo ha bisogno di affermarsi, di dare un valore al proprio essere e non sa propriamente su che fondare questo valore. Il pragmatismo tenta nella sua significativa illusione di risolvere il problema ed in questo tentativo deve trovarsi il suo merito maggiore. Senonchè ciò costituisce anche la sua debolezza, poichè, passata l'infatuazione, riconosciuta la mancanza di basi a quella costruzione, la costruzione stessa deve crollare e apparire in tutta la sua vanità.

Senza voler fare un vero confronto tra le teorie del pragmatismo e quelle dell'antico stoicismo [1]), possiamo però riconoscere la somiglianza delle due posizioni filosofiche in questa disperata affermazione di ciò che, per le loro premesse gnoseologiche, era stato negato. Anche lo stoicismo in tanto è espressione di forza, in quanto fa ripetuti strappi alla sua fisica ed alla sua logica per giungere a delle violente affermazioni. E come il pragmatismo, lo stoicismo contrappone all'oggettivismo della filosofia greca l'esigenza del soggetto e, nell'affermazione astratta di questo, si

---

[1]) Questo confronto, del resto, è stato già fatto, benchè in altro senso, dal primo dei pragmatisti: da C. S. PEIRCE. Cfr. il suo articolo sul *Pragmatismo*, nel « Dictionary of philosophy » del BALDWIN.

isterilisce completamente, non senza tentare tuttavia un poderoso sforzo di salvezza.

Sostanzialmente scettici, lo stoico e il pragmatista *vogliono* non essere scettici, e nell'assurdità di questa posizione rispecchiano entrambi il momento psicologico in cui vivono.

PARTE SECONDA

Correnti di pensiero affini al pragmatismo

CAPITOLO I.

La critica della scienza e l'empirio-criticismo in Germania (Mach).

Per comprendere il pragmatismo in tutto il suo significato è necessario metterlo a confronto con le altre correnti del pensiero contemporaneo, che hanno, come loro sostanziale ragion d'essere, la stessa esigenza che il pragmatismo esprime, e cioè il bisogno di reagire a tutte le filosofie intellettualistiche e di riaffermare il valore dell'uomo come volontà: il valore della sua soggettività. L'anti-intellettualismo, si può dire, è il carattere generale del movimento filosofico contemporaneo e si manifesta per lo più, come nel pragmatismo, sotto il duplice aspetto di opposizione all' idealismo intellettualistico e di reazione all'empirismo o positivismo che aveva dominato prima quasi incontrastato. Si potrà perciò constatare come il pragmatismo non nasca per un più o meno inconscio arbitrio, non sia una fantasia irragionevole che abbia come solo motivo l' aberrazione di pochi pensatori, ma sia al contrario, almeno nel fondo, l'espressione

CAPITOLO I.

La critica della scienza e l'empirio-criticismo in Germania (Mach).

Per comprendere il pragmatismo in tutto il suo significato è necessario metterlo a confronto con le altre correnti del pensiero contemporaneo, che hanno, come loro sostanziale ragion d'essere, la stessa esigenza che il pragmatismo esprime, e cioè il bisogno di reagire a tutte le filosofie intellettualistiche e di riaffermare il valore dell'uomo come volontà: il valore della sua soggettività. L'anti-intellettualismo, si può dire, è il carattere generale del movimento filosofico contemporaneo e si manifesta per lo più, come nel pragmatismo, sotto il duplice aspetto di opposizione all' idealismo intellettualistico e di reazione all'empirismo o positivismo che aveva dominato prima quasi incontrastato. Si potrà perciò constatare come il pragmatismo non nasca per un più o meno inconscio arbitrio, non sia una fantasia irragionevole che abbia come solo motivo l'aberrazione di pochi pensatori, ma sia al contrario, almeno nel fondo, l'espressione

della maggiore esigenza del pensiero contemporaneo. La svalutazione eccessiva che si è fatta del pragmatismo, e che è dipesa del resto in gran parte dalla forma paradossale e superficiale in cui sono stati esposti e volgarizzati molte volte i suoi principî, non ha permesso un giudizio equilibrato sul vero suo valore e lo ha fatto spesso posporre a correnti del pensiero contemporaneo che o hanno un valore ancora minore, o in sostanza non differiscono che solo in particolari dettagli dallo stesso pragmatismo.

Come punto di riferimento nell'esame delle correnti filosofiche più affini al pragmatismo noi considereremo per lo più il problema del valore e del significato della scienza. — Poichè la scienza, nel senso in cui essa era intesa prima della violenta reazione anti-intellettualistica, era l'espressione più spiccata dell' intellettualismo. Nessuna altra conoscenza era quanto quella scientifica considerata come semplice copia della realtà. Per qualsiasi altra conoscenza si poteva fino ad un certo punto ammettere un intervento della soggettività nel processo della verità. Per la scienza no: essa era la conoscenza obbiettiva per eccellenza, le sue leggi erano eterne ed indiscutibili perchè espressione genuina della realtà naturale: la scienza insomma si faceva consistere solo nel prender atto di ciò che è, di quello che sarebbe anche se la scienza non ci fosse.

Era naturale quindi che la reazione all' intellettualismo dovesse mirare soprattutto alla scienza. La cieca fede che in essa si riponeva a poco a poco è stata scossa: il dogmatismo scientifico è andato tramontando e

anche molti scienziati hanno abbracciato volentieri le nuove concezioni.

Nel dar cenno di alcune filosofie contemporanee il nostro cómpito non sarà tanto quello di notare quali siano state le influenze che il pragmatismo ha avuto sulle altre correnti filosofiche, ma sarà invece soprattutto quello di vedere come la stessa esigenza abbia dato origine, quasi ad un tempo, ad espressioni di pensiero molto affini tra di loro.

Tratteremo dell'empirio-criticismo tedesco, e per esso del Mach che ne è l'esponente maggiore: esamineremo in seguito la filosofia della contingenza e i critici della scienza in Francia; passeremo poi alla filosofia dell' intuizione (Bergson) e al pragmatismo religioso del Le Roy.

Anche in Inghilterra la critica della scienza ha avuto i suoi seguaci, e già prima del pragmatismo, principalmente per opera del Maxwell [1]), si era giunti alla conclusione che la verità scientifica è d' indole esclusivamente pratica.

In Germania la critica della scienza o si connette alla filosofia dei valori ed alla concezione spiritualistica della storia, o rimane confinata entro il campo del semplice empirismo, ed allora abbiamo quel movimento filosofico conosciuto sotto il nome di empiriocriticismo, rappresentato principalmente dall'opera di Avenarius e da quella di Mach.

---

[1]) Cfr. J. C. MAXWELL, *Scientific Papers*, 1890, 2 voll.

Ernesto Mach vuole essere uno scienziato, un fisico, e non un filosofo, ed egli ripetutamente fa questa dichiarazione pretendendo così di limitare i suoi apprezzamenti al puro campo epistemologico. Noi naturalmente prenderemo queste sue dichiarazioni solo come indice della cultura onde procede il suo pensiero; poichè è chiaro che il concetto del valore della scienza non può essere discusso se non da un punto di vista meramente filosofico, che trascenda quindi il campo epistemologico. Intanto, però, da questa distinzione che il Mach fa tra scienza e filosofia e dalla rinunzia ad occuparsi di problemi filosofici deriva una restrizione al significato della sua critica, restrizione che nel pragmatismo non c'era ed era stata anzi negata deliberatamente. Infatti il Mach, a differenza dei pragmatisti, contrappone la posizione dello scienziato a quella del filosofo, considerando la prima affatto relativistica e la seconda invece assolutistica in quanto procede da assiomi assoluti. Lo scienziato perciò si è abituato a considerare le sue affermazioni come semplicemente provvisorie, e cerca in conseguenza di raggiungere dei principî che abbiano sempre maggior valore e che possano concordare sempre meglio con l'esperienza. Il filosofo invece si muove nel campo dell'assoluto e i suoi assiomi hanno il carattere della universalità [1].

Questa distinzione è caratteristica nel Mach, ma ha scarso valore per il suo pensiero, giacchè egli la fa soltanto per mettere le mani avanti verso i filosofi

[1]) Cfr. MACH, *La connaissance et l'erreur*, trad. franc., Paris, 1908, pp. 26-27.

che volessero combatterlo. Ma noi abbiamo voluto notarla per confrontarla con la critica della scienza come è compiuta dal James, il quale, dalla affermazione della relatività dei principî scientifici, passa ad un'eguale affermazione per le verità filosofiche. In sostanza poi, e lo vedremo subito, anche il Mach arriverà alla stessa conclusione del James, e l'unica differenza sarà che il Mach vi giungerà quasi inconsapevolmente e il James invece con piena coscienza e di proposito deliberato.

Il Mach si propone di dismostrare come, essenzialmente, tutta la vita spirituale non si riduca ad altro che alla sensazione. Le percezioni, le rappresentazioni, il volere, i sentimenti e tutto il mondo interno ed esterno non sono che diverse specie di connessioni « di *un ristretto numero di elementi* simili, i quali si chiamano *volgarmente sensazioni* » [1]). Qui, è evidente, siamo in pieno e rigoroso empirismo e le conseguenze di tale categorica posizione si manifestano nello sviluppo ulteriore del pensiero del Mach. Infatti, avendo preso le mosse da queste premesse, egli deve giungere alle solite conclusioni dell'empirismo ed anzitutto deve ridurre l'io a un mero aggregato.

« La coscienza — egli dice — non è una *qualità particolare* (psichica), o una classe di qualità che si distinguono dalle qualità fisiche; essa non è neppure una qualità particolare che deve aggiungersi alle qualità fisiche per rendere cosciente ciò che non lo è. L'in-

[1]) Cfr. MACH, *Analisi delle sensazioni*, trad. it., Torino, Bocca, 1903, p. 26.

trospezione, così come l'osservazione di altri esseri viventi ai quali noi dobbiamo attribuire una coscienza analoga alla nostra, c'insegna che la coscienza ha le sue radici nella *riproduzione* e nella *associazione*, e che il livello della coscienza va di pari passo con la ricchezza, la facilità, la rapidità, la vivacità e l'ordine di quelle funzioni. La coscienza non consiste in una qualità speciale ma in un *collegamento speciale* delle qualità date » [1]).

Come si vede, la via per cui si mette il Mach è ben diversa da quella dei pragmatisti. Lo sforzo principale compiuto dal James, fin dai suoi *Principî di Psicologia*, è stato quello di confutare la teoria dell'associazionismo affermando che l'io non può ridursi a elementi semplici, ma è un principio assolutamente originario. È vero che poi il James e con lui tutti gli altri pragmatisti non avevano saputo dimostrare quale fosse propriamente la natura dell'io, ma ad ogni modo il soggetto come qualche cosa di autonomo e di libero c'era pur sempre, e solo fondandosi su di esso era possibile al pragmatismo di combattere la sua battaglia anti-intellettualistica.

Per il Mach invece no: non essendosi distaccato dalla teoria associazionistica, egli è condotto a non riconoscere l'io come vera soggettività e conseguentemente a negare la volontà e la libertà dell'uomo. La volontà non è altro che un movimento riflesso influenzato dal ricordo. Per volere il Mach non intende nessun particolare agente psichico o metafisico: le mani-

[1]) *La connaissance et l'erreur*, pp. 56-57.

festazioni del volere debbono essere considerate quali semplici effetti di forze organico-fisiche [1]). Conseguenza necessaria è naturalmente il determinismo completo. Il Mach cercherà poi di restringere il significato del suo determinismo, e di ridurlo a solo postulato scientifico, ma si capisce che questa non è altro che una delle restrizioni artificiose che Mach pone alle sue teorie nell'illusione di non sconfinare nel campo strettamente filosofico. Egli si contenterà di dire che « l'anima libera considerata come ipotesi *scientifica*, e tutti gli studi fatti in questo senso sono, a (suo) avviso, delle assurdità « *metodologiche* » [2]). Ma noi non potremo dare alla restrizione del Mach nessun valore, perchè tutta la sua filosofia — e filosofia non può non essere — è fondata sulla stessa affermazione. Affermazione di cui il Mach non ha compreso tutta l'importanza, il che lo ha portato a svalutare la stessa critica della scienza da lui compiuta.

E torniamo ancora al pragmatismo. Anche il James e lo Schiller assumono il determinismo come postulato scientifico, ma la loro filosofia è una continua ipostasi della volontà, dell'indeterminismo. E appunto in seguito a questa ipostasi essi possono compiere la critica della scienza. La scienza non è che uno strumento, tutte le sue leggi non sono che degli schemi con cui noi afferriamo e discipliniamo il bruto dato della sensazione. Noi della sensazione nella sua caotica disorganicità non possiamo contentarci, perchè abbiamo dei

[1]) *Analisi delle sensazioni*, p. 196.
[2]) *La connaissance et l'erreur*, p. 41.

fini pratici da raggiungere e degli interessi che ci muovono. E allora ci creiamo un mondo arbitrario, convenzionale, che è quello della scienza, con cui miriamo a orizzontarci e a dominare la realtà esterna. Il pragmatismo non poteva poi dimostrare come con gli schemi, prodotto della nostra soggettività, si potesse davvero dominare la realtà, e noi abbiamo visto tutte le contraddizioni in cui si agitano i pragmatisti circa la distinzione di soggetto ed oggetto: ma, comunque, il pragmatismo giustificava la sua critica della scienza e il carattere economico di questa in forza della sua concezione del soggetto quale libera volontà.

Vediamo invece che cosa succede al Mach. Il Mach riduce tutto alla sensazione: riducendo tutto alla sensazione, giunge alla effettiva negazione dell' io come libera soggettività, giunge quindi al completo determinismo. Arrivato a questo punto egli evidentemente non può più andare avanti e torna indietro. Riammette cioè per la finestra quello che aveva risolutamente cacciato dalla porta: afferma infatti un io che non si risolve più nella sensazione, una soggettività che ha un compito proprio. Ciò, se pur non è esplicitamente dichiarato dal Mach, deve essere necessariamente sottinteso perchè possano giustificarsi le ulteriori sue affermazioni.

Di qui la critica della scienza. Dalle sensazioni e dalle loro combinazioni vengon fuori i concetti, i quali non sono alcunchè di radicalmente diverso dalle sensazioni stesse, ma sono invece i loro rappresentanti. Compito del concetto è quello di condurci nel modo più comodo e più rapido possibile a delle rappresentazioni sensibili che siano in perfetto accordo con le sensazioni. Così tutta la vita intellettuale parte dalle sensazioni per ritornarvi [1]. Continuando per questa via il Mach riafferma il carattere puramente economico del concetto, il carattere conseguentemente economico delle così dette leggi naturali, che sono semplici restrizioni che noi prescriviamo alla natura, e la cui prescrizione, come già per il pragmatismo, può essere fatta soltanto in seguito ad una semplificazione e ad un processo di astrazione dei fatti. « Per applicare — dice il Mach — in maniera semplice, *la più generale possibile*, le leggi della natura ai fatti reali concreti, noi dobbiamo ricorrere all'*astrazione*, alla *semplificazione*, alla *schematizzazione; noi idealizziamo* i fatti, noi li decomponiamo nel nostro spirito in elementi semplici, che, raccolti dal pensiero, ci permettono di ricostruire con una esattezza sufficiente i fatti dati » [2].

Tale concezione della scienza, che forma l'originalità del Mach rispetto all'empirismo tradizionale, è però in contraddizione con lo stesso empirismo, che permane in tutta la sua rigorosità nel Mach. Date infatti le premesse dell'empirismo, una critica come quella compiuta da Mach non ha senso. Se tutto è sensazione, e quindi tale anche il pensiero e i concetti, questi, ammettiamo pure, potranno essere dei sostituti, dei cartellini comodi al posto delle sensazioni vere, ma, anche prescindendo dal fatto che così si viene a riconoscere qualche cosa che non è sensazione, non si pos-

[1]) *La connaissance et l'erreur*, p. 154.
[2]) *Ibid.*, p. 376.

sono però trascurare alcune conseguenze importantissime che ne derivano. I concetti saranno comodi, sì, ma solo perchè tali sono, e non perchè così li facciamo. Il concetto sarà un dato nè più nè meno che la stessa sensazione. Il carattere quindi di economicità effettivamente svanisce, se per economico e per comodo noi intendiamo un prodotto della nostra soggettività. Quando il soggetto è ridotto ad aggregato, quando la libertà e la volontà sono distrutte, la scienza non può più essere uno strumento, perchè manca chi se ne serva per un suo fine. Distrutta la volontà, è distrutta anche ogni finalità. Tutto si riduce a quello che è.

I concetti saranno schemi comodi. Sia pure. La scienza sarà una schematizzazione dei fatti naturali. Ammettiamolo. Ma tutto questo è così per sua natura, non è un mondo che noi facciamo: è un mondo non illuminato da nessuna luce ed in cui quindi anche il concetto di economicità non ha nè può avere alcun senso.

Il pragmatismo non cadeva in tale equivoco. Per esso al di sopra di tutto c'era l' individualità, il soggetto, la volontà. Soggettività puramente particolare, è vero, e che quindi escludeva da sè anch'essa una vera finalità ed una vera ragion d'essere, ma che pur tuttavia era affermata vigorosamente.

Il Mach, ritornando a quanto abbiamo detto sopra, non vuol trascendere il campo puramente scientifico, ma, da questo breve esame del suo pensiero, si è potuto già vedere come le sue concezioni abbiano una portata eminentemente filosofica. La teoria del concetto è applicata alla scienza, ma sorpassa la scienza stessa per

acquistare un valore generale. Il concetto è sempre un sostituto delle sensazioni e quindi sempre a queste si riduce. Il pensiero tutto, dunque, e non la sola scienza, è ridotto a mera strumentalità. Strumentalità però che ha ancora minor valore e minor senso che nel pragmatismo. Questo parlava di fini, di interessi, di sentimenti, di volontà soprattutto, e, ipostatizzata la volontà, poteva ridurre il pensiero a strumento di essa. Nell'empirio-criticismo del Mach, invece, quando noi sorpassiamo il campo della scienza ed estendiamo, come non si può non estendere, la critica a tutto il pensiero: — ridotto questo a strumento — non si sa poi di chi, nè di che cosa esso sia strumento. La volontà del pragmatismo era qualche cosa di fatuo e di evanescente, ma nell'empirio-criticismo del Mach non c'è neppure questa, ed al suo posto non si trova proprio nulla. Il Mach si attiene più rigorosamente all'empirismo, ma appunto perciò gli è più difficile fare un vero passo innanzi, e quando poi tenta di farlo va a cadere nel vuoto.

La critica della scienza dal pragmatismo era stata fatta per riabilitare la soggettività, la volontà, la libertà dell'uomo. La critica della scienza dal Mach è compiuta per riaffermare più potentemente la sensazione e la sua sola vera realtà. La diversa ragion d'essere delle due critiche ne mostra tutta la loro differenza e il loro significato.

CAPITOLO II.

La filosofia della contingenza (Boutroux) e il pragmatismo.

Il nucleo principale intorno al quale si svolge il pensiero del Boutroux è costituito dal problema della scienza e del significato delle leggi naturali. Dal 1874, anno della sua tesi: *De la Contingence des lois de la Nature*, sino alla sua morte, e cioè per pochi anni meno di mezzo secolo, il Boutroux ha sviluppato ed elaborato la sua critica della scienza insistendo sempre in essa, e su di essa fondando le sue teorie sulla libertà e sulla religione, che formano, si può dire, la parte positiva della sua filosofia.

Il Boutroux muove da un punto di vista differente da quello del pragmatismo e da quello dell'empirio-criticismo del Mach. Tanto questi quanto i pragmatisti si riattaccavano all'empirismo, e quindi alle teorie sulle sensazioni, e di qui procedevano domandandosi che cosa fosse il pensiero rispetto alla sensazione e quindi che cosa la scienza di fronte al dato bruto, giungendo poi al concetto della economicità della scienza. Il Boutroux

invece comincia col porsi il problema della *necessità*. Che cosa significa necessario e che cosa può dirsi veramente tale? La risposta a questa domanda è d'indole completamente negativa. Tanto nel mondo del pensiero, della logica, quanto nel mondo della natura un legame di necessità non può dimostrarsi. Dal punto di vista analitico la sola proposizione interamente necessaria è quella che ha per formula $A = A$ [1]). Quando passiamo da questa assoluta identità a qualche cosa di differente, il concetto di necessità viene a sparire. Ogni altra necessità deve essere considerata come relativa e non come assoluta. Così, nella logica, per il concetto, per il giudizio, per il sillogismo [2]); così per il passaggio dall'idea dell'Essere a quella della sua esistenza; così per il rapporto di causa ed effetto; così infine in ogni passaggio da un grado all'altro della realtà. Nel rapporto di causa ed effetto, per esempio, questo non può essere dedotto completamente da quella, ma deve avere, oltre a quella, qualche cosa di nuovo, che lo fa appunto effetto rispetto alla causa. Questo qualche cosa di nuovo non può essere quindi riportato alla causa, non può essere perciò necessario, ma deve al contrario ritenersi *contingente*. Dal semplice non si può passare al complesso che con un salto: le forme superiori non possono riattaccarsi alle inferiori col legame della necessità.

Di qui la critica della scienza. Se non si può passare in maniera perfettamente intelligibile da un grado al-

[1]) BOUTROUX, *De la cont. de lois de la nat.*, p. 8.
[2]) *De l'idée de loi naturelle*, Paris, Alcan, 1895, p. 236.

l'altro della realtà, da una forma inferiore ad una superiore, questo vuol dire che la scienza non potrà darci davvero leggi assolute, ma semplicemente approssimative : leggi che non ci rivelano intimamente la natura, ma la sfiorano appena. Non solo : ma dato il carattere contingente dei fenomeni naturali e dovendo d'altra parte la scienza darci delle nozioni precise e possibilmente assolute, è necessario che la scienza non ci mostri le cose nella loro contingenza, ma cerchi di fissarle entro schemi intelligibili. La scienza quindi consisterà nel sostituire alle cose dei simboli, che esprimano, non le cose stesse, ma soltanto un aspetto di esse e precisamente l'aspetto « traducibile in rapporti relativamente precisi, intelligibili ed utilizzabili da tutti gli uomini »[1]. È evidente che, tale essendo il carattere delle leggi scientifiche, esse saranno tanto più precise e assolute quanto più schematizzeranno i fenomeni, cioè quanto più prescinderanno dai caratteri specifici e contingenti della natura. Quindi le leggi potranno distinguersi in due specie diverse : quelle che si attengono maggiormente ai dettami della matematica, e quelle che rispettano rigorosamente l'osservazione e l' induzione pura e semplice. Le prime sono necessarie ed assolute, ma trascurano i dettagli e la genesi effettiva dei fenomeni ; le seconde non perdono di vista i dettagli e le maggiori complessità, ma non hanno il carattere della necessità [2]. La scienza in conclusione non può rivelarci interamente la natura

[1]) Boutroux, *Science et Religion*, Paris, 1908, pp. 354-355.
[2]) *De l' idée de loi naturelle*, p. 140.

soprattutto perchè i fenomeni naturali sono contingenti.

Ma non basta : accanto alla contingenza della natura c' è l'altra specie di contingenza, quella del pensiero. Per comprendere bene il Boutroux bisogna insistere su questa doppia contingenza da lui sostenuta. Essa rivela il dualismo originario della sua dottrina che contrappone il soggetto all'oggetto, il pensiero o lo spirito alla natura. Avendo lo stesso carattere di contingenza e natura e spirito, viene di conseguenza che la scienza sarà doppiamente relativa : prima perchè la natura di cui deve rivelarci le leggi non ha carattere statico e quindi non può essere conosciuta una volta per tutte, in secondo luogo perchè lo stesso pensiero è in continuo sviluppo e tende perciò a considerare in maniera sempre più adeguata il mondo da conoscere. Natura e pensiero sono essenzialmente dinamici e non statici e, data la loro dinamicità, il loro rapporto non può assolutamente essere definitivo.

Come si vede, la critica della scienza compiuta dal Boutroux è d'origine diversa e più complessa di quella del James, e soprattutto si distingue da quella del James per l' importanza che dà, oltre che al soggetto, allo stesso oggetto. Il dualismo nel pragmatismo in genere finisce col restare come residuo irriducibile, ma il pragmatismo ha fatto ogni sforzo per ridurlo al minimo possibile ed anzi per sopprimerlo. Tutta la teoria della *realtà primaria* dello Schiller mostra la consapevolezza che lo Schiller ha di tutte le difficoltà a cui si va incontro postulando un mondo naturale opposto e preesistente all'attività del soggetto. Il Bou-

troux invece, benchè tanto addentro nello studio della storia della filosofia, non si occupa troppo del dualismo di soggetto ed oggetto: Kant non ha influito molto sul suo pensiero.

Ad ogni modo però il Boutroux, quando si trova faccia a faccia del problema del dualismo ed è costretto a dover giungere ad una soluzione, finisce col riconoscere che è impossibile tracciare una divisione netta tra la scienza e l'essere, tra il soggettivo e l'oggettivo. Poichè egli per giungere ad una conclusione pratica della sua critica ha bisogno di affermare la libertà dell'uomo e, dato il dualismo rigoroso, la libertà non è più possibile. Se il mondo fosse davvero diviso in due parti, materia da un lato e spirito dall'altro, supporre l'uomo libero e la sua libertà efficace equivarrebbe ad ammettere che lo spirito possa muovere la materia. Ma ciò, fa notare il Boutroux, è inammissibile ed incomprensibile «sia che si supponga che lo spirito crei della forza motrice, sia che si ammetta che quello che in se stesso non è movimento possa determinare un movimento» [1]). E allora il Boutroux, convinto dell'impossibilità di un vero dualismo, si domanda se questa separazione non sia una nostra maniera di rappresentarci le cose, piuttosto che una separazione rispondente alla realtà effettiva. La risposta naturalmente riduce il dualismo a una pura astrazione. Però il Boutroux viene a questa conclusione forzatamente e per superare un ostacolo che gli si presenta all'ultimo momento, poichè la negazione del dualismo non può

[1]) *De l'idée de loi naturelle*, p. 142.

considerarsi una logica conseguenza della sua filosofia. Per questo il Boutroux non può darci una vera soluzione del problema: egli, dopo aver ammesso che il dualismo psicofisico è in sostanza assurdo, risolve il dualismo in maniera del tutto insufficiente con l'affermare che la realtà vera non è materia e non è neppure spirito, ma è qualcosa di intermedio tra l'una e l'altro. «Ciò che esiste — dice il Boutroux — sono degli esseri la cui natura è intermedia tra il pensiero e il movimento. Tali esseri formano una gerarchia, e l'azione circola in loro dall'alto in basso e dal basso in alto. Lo spirito non muove la materia nè immediatamente nè mediatamente. Ma non c' è affatto materia bruta, e quello che fa l'essere della materia è in comunicazione con ciò che fa l'essere dello spirito» [1]).

Messosi su questa via il Boutroux va sempre più avvicinandosi al pragmatismo: soggetto ed oggetto tendono a confondersi in un'unità indifferenziata: il soggetto di fronte all'oggetto viene man mano perdendo il significato originario, e cioè di intelletto di fronte alla natura; l'opposizione diviene meno rigida e l'intelletto cessa di essere puto intelletto per diventare anche sentimento e volontà, cessa cioè di essere astratto e passivo per diventare concreto e attivo. Il motivo anti-intellettualistico della filosofia del Boutroux va sempre maggiormente sviluppandosi, e l'attività del soggetto acquista un posto più importante. Senonchè, proprio quando si è giunti a rivendicare i diritti del soggetto e la sua libertà, vengono a

[1]) Boutroux, *op. cit.*, p. 142.

mancare le fondamenta per procedere oltre, e la rivendicazione rimane semplice astrazione. Il determinismo assoluto è superato: il Boutroux ha dimostrato come non si possa parlare che di semplice contingenza e come il mondo sia di carattere essenzialmente dinamico. Ma, dopo che il Boutroux ha riaffermato al di sopra della scienza la libertà del soggetto, non giunge effettivamente a dare al concetto di libertà se non una determinazione affatto negativa. La libertà cioè resta, più che vera libertà, semplice contingenza. Il Boutroux si è esaurito nella negazione: il suo compito è stato quello di scrollare le basi del dommatismo scientifico e del conseguente determinismo, ma quando si è trattato di passare dalla negazione alla affermazione, quando il Boutroux ha voluto dare un contenuto ed un significato a quel soggetto che egli aveva rimesso in vita, si è trovato nell' impossibilità di giungere ad un vero risultato ed ha vagato nell' indeterminatezza.

Criticata la scienza, egli ha cercato se nella scienza così ridotta potesse esaurirsi tutta l'attività del soggetto. La risposta a questo quesito doveva essere negativa per due ragioni. Prima perchè, svelato il carattere delle leggi scientifiche, si è visto che per loro mezzo non si può giungere ad esaurire la conoscenza dell'essere. In secondo luogo perchè l' intelletto umano, riconosciuta la relatività della scienza, oltrepassa i limiti di questa e tende a sviluppare le sue facoltà in modo diverso [1]). Così pone il problema il Boutroux, e il vero motivo che lo spinge alla soluzione del quesito

[1]) *Science et religion*, p. 357.

è sempre quello della necessità di superare la relatività della conoscenza scientifica con l'assolutezza di una conoscenza superiore. E per giungere a questo egli distingue due ragioni: la ragione che si utilizza nel ristretto campo scientifico, ed una ragione superiore e più ampia, che spazia più largamente e che si rende conto di quello che la scienza non può risolvere. Però questa ragione a seconda potenza, invece di essere più netta e più precisa della prima, è al contrario, a detta dello stesso Boutroux, indeterminata, indistinta, confusa, e si riduce in ultima analisi alla fede ed alla religione. Così il freddo intelletto viene ad essere illuminato dalla fede, dall' ideale, dall'amore.

Qui la somiglianza col pragmatismo si accentua sempre più e per metterla bene in luce ci serviremo del libro che il Boutroux ha scritto su *William James*. Chi leggesse questo libro, ignorando lo svolgimento del pensiero del Boutroux e di quello del James, avrebbe l' impressione di trovarsi davanti a due filosofi delle medesime idee e della medesima formazione mentale. Il Boutroux fa fare al James un passo verso di lui: un altro ne fa egli stesso incontro al James, e l'accordo risulta pressochè perfetto. Così il James avrebbe avuto come punto di partenza nello svolgimento della sua filosofia la convinzione della contingenza delle forme superiori rispetto alle inferiori. E con questo criterio il Boutroux esamina la psicologia del James e poi il passaggio alla religione, alla morale, alla pedagogia. Infine il Boutroux si trova come il James di fronte al problema del significato della vita e nell' impossibilità di risolverlo davvero. Poichè, anche a prescindere

dalla maggiore o minore identità del punto di partenza delle due mentalità, è certo che il tratto culminante di entrambe si compendia nella medesima conclusione: e cioè nella reazione anti-intellettualistica e nella affermazione della libertà umana e quindi del valore morale dell'uomo. Conclusione però che rimane pura esigenza e non risultato concretamente raggiunto. E il perchè è lo stesso già notato per il James e per il pragmatismo in genere. L'anti-intellettualismo è in queste filosofie il contrapposto puro e semplice dell' intellettualismo precedente. Dove prima era l'assoluta stasi, ora è l'assoluto divenire. Se l' intellettualismo non poteva spiegare il mondo del divenire: l'anti-intellettualismo, in quanto astratto opposto dell' intellettualismo, non può orizzontarsi nel mero divenire: tutto è sconvolto e non v' è più dove posare i piedi per semplicemente guardarsi d' intorno.

Nel continuo sviluppo della natura e dello spirito, per il Boutroux è impossibile fissare qualche cosa di definitivo che abbia valore eterno. L'uomo, quindi, che è il maggiore esponente del progresso non sa verso che cosa tendi il suo progredire; non sa perciò, propriamente, se il suo sia vero progresso. Tutto scompare nell' indeterminato, nel confuso, e la conclusione scettica si presenta incalzante. Ma invece no: il Boutroux, come già il James, giunto a questo punto non si perde nella negazione e vuole salvarsi dallo scetticismo. E allora la negazione stessa si muta in affermazione. Proprio l' indistinto, il confuso ha in sè la ragione della vita: in esso è l'amore, la fede, l' ideale: in esso è quel potente impulso che fa muovere il poeta, l'artista, lo stesso scienziato, chè la scienza non sarebbe senza una fede. Ma la religione così raggiunta è una religione vuota, e l' ideale così posto è un ideale che sfuma nel nulla.

Abbiamo già visto come si dibatta il pragmatismo per volere a qualunque costo fissare un ideale che dia significato alla vita. E il Boutroux dimostra la stessa incertezza e giunge alle medesime vaghe conclusioni. « Quello che conferisce alla vita un valore — egli dice — è la verità impiegata a servire una grande causa; è l'uomo che si dedica tutto, per realizzare qualche cosa di veramente superiore a lui. »

« E intanto — si continuerà ancora a domandare — in che cosa consiste precisamente questa forma superiore d'esistenza che noi chiamiamo l' ideale, e quali sono, propriamente, i modi di attività che noi chiamiamo virtù? Certamente si avrà ragione di continuare a porre tali questioni; ma non appartiene ad una filosofia dell'esperienza e dell'azione di cercare di rispondervi una volta per tutte come farebbe un razionalismo scientifico. La vita è e rimane un problema, infinito come essa stessa, e che essa sola può progressivamente risolvere » [1]).

E così viene ad essere elusa la soluzione e la vita è abbandonata al suo cieco andare. Perchè come si può dedicarsi davvero a un ideale, e farne la ragione della propria vita, quando tale ideale in sostanza è inconoscibile? I pragmatisti, e specialmente lo Schiller, si

[1]) Boutroux, *William James*, Paris, Colin, 1912³, pagine 127-128.

erano accorti di questa enorme lacuna del loro pensiero ed erano corsi ai ripari con gli artificiosi postulati di una verità assoluta e di una realtà assoluta, considerate come termine del processo umano. Lo Schiller aveva sostenuto, insistendovi, la necessità della determinatezza e della possibilità di attuazione dell' ideale [1]) e cercava infatti di determinarlo come meglio poteva. Il Boutroux invece, più consapevole dell'assurdo di un ideale statico come aspirazione della vita dinamica, lascia sospesa la soluzione, restando così più coerente, ma anche più scettico.

Ad ogni modo il Boutroux e i pragmatisti sono molto vicini nelle ultime conclusioni delle loro filosofie, e questo può spiegare il tono esageratamente apologetico del saggio del primo su *William James*. E quel che è più significativo è il fatto che il maggior pregio che il Boutroux trova nell'opera del James è la perfetta coerenza di pensiero e la profonda unità dell'opera e dell'uomo, della filosofia e della vita. Egli infatti trova nel pensiero del James la stessa lacuna della sua filosofia, e in questa comune incoerenza gli sembra scorgere il segno della perfetta coerenza.

Ma alla fine il Boutroux, di fronte alla continua ipostasi che il James fa della volontà e della sua priorità rispetto al pensiero, conchiude coll'esprimere una riserva che dimostra la coscienza della più grande difficoltà sfuggita ai pragmatisti. « *Im Anfang war die Tat* » è il motto del James, ma che cosa è, si domanda

[1]) Cfr. SCHILLER, *Études sur l'Humanisme*, pp. 210-212.

il Boutroux, quest'azione, origine di tutte le cose ? [1]). È soltanto amore e volontà ad esclusione dell' intelligenza ? No : una volontà astratta e non illuminata dal pensiero deve necessariamente degenerare nel mutamento cieco, fortuito e materiale : ragione e volontà devono fare una sola cosa senza nessuna priorità dell'una rispetto all'altra e viceversa.

Con questo il pragmatismo è decisamente superato : l'astrazione della volontà è negata e la concretezza dello spirito raggiunta. Ma anche qui bisogna riconoscere che l'unità è soltanto un'esigenza e non trova riscontro nelle ultime conclusioni della filosofia del Boutroux. Questa infatti finiva col riconoscere un grado superiore alla ragione proprio nell'amore e nella fede : amore e fede non illuminati davvero dal pensiero, poichè il pensiero non può essere mai assoluto e, come tale, ha bisogno di essere illuminato e riscaldato esso stesso da una luce superiore, che abbia quel valore di assolutezza che esso non può avere.

[1]) BOUTROUX, *William James*, p. 136.

CAPITOLO III.

Altri critici della scienza in Francia.

Quegli che più si avvicina al Boutroux, per il metodo di critica e per i risultati raggiunti circa il problema della scienza, è il Milhaud. La critica del Milhaud non si restringe al solo campo della scienza, ma investe tutta quanta la logica formale. La certezza logica, quella certezza, cioè, che si basa sul principio di contraddizione, è un'utopia. Il principio di contraddizione non può valere nel mondo della realtà.

Il Milhaud tiene anzitutto a fare una distinzione che, per quanto poco rigorosa, è per lui evidente: la distinzione di ciò che è *dato* e di ciò che è *costruito* nel mondo del pensiero; la distinzione cioè dell'oggetto e del soggetto in quanto termini irriducibili l'uno all'altro. Il principio di contraddizione potrà valere, o almeno potremo illuderci che valga, nel mondo costruito da noi, non in quello che a noi è semplicemente dato. Ogni qualvolta giungiamo a delle conclusioni certe in forza del principio di contraddizione, possiamo essere sicuri che il nostro ragionamento si fonda su

basi poco solide, su ipotesi aprioristiche, su di un sistema da noi adottato una volta per sempre, su tutto, insomma, meno che sulle leggi dello stesso pensiero [1]. Nessuna vera impossibilità logica potrà trovarsi a sostegno della nostra tesi.

E il Milhaud esemplifica ripetutamente. *A* non può essere, si dice, *A* e *non A* nel medesimo tempo. Noi non possiamo immaginare che un oggetto sia, per esempio, tutto bianco e tutto nero al tempo istesso. Poichè dire che un oggetto è tutto bianco significa dire che esso ci dà *una sola* impressione di colore, e dire che un oggetto è tutto nero significa egualmente dire che esso ci dà *una sola* impressione di colore. Ora *due insieme* è la negazione di *uno solo*: due è la negazione di uno.

Ma il Milhaud non ne è convinto. Dire che due è la negazione di uno è un giuocare sulle convenzioni da noi stabilite: noi invece dobbiamo risalire ai fatti di coscienza. Allora troviamo che le sensazioni da noi provate sono sempre isolate: tutto bianco non è stato mai tutto nero. Ma questo che ci dice? Ci dice soltanto che noi non arriviamo a capire, perchè non lo abbiamo mai provato, che cosa possa essere un oggetto tutto bianco e tutto nero al tempo stesso. Ma niente più di questo. Arrivare alla conclusione che un oggetto tutto bianco che sia anche tutto nero è *impossibile* logicamente, è una pretesa arbitraria ed indimostrabile, una pretesa simile a quella della nega-

[1] Cfr. G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. Paris, Alcan, 1898, p. 35.

zione di un odore da parte di chi non ha odorato [1]). La conclusione vera è che parlare di contraddizione nel mondo dell'esperienza è un parlare improprio ed arbitrario. Contraddittorio sarà il sinonimo di incredibile, di incomprensibile, di inconcepibile, ma non di illogico.

La scienza, allora, viene a perdere ogni intrinseca certezza, la scienza non potrà essere che un approssimarsi continuo alla realtà, ma non arriverà mai a possederla tutta. Le nozioni, le formule, le leggi scientifiche non saranno che i nostri modi di interpretare i fatti e di renderli comprensibili, sostituendo l'unità alla molteplicità, l'ordine al disordine ed un rapporto di costanza al continuo cangiamento.

Giunto a questo punto il Milhaud si trova come il Boutroux di fronte alla necessità di un'affermazione assoluta che superi la relatività della scienza. Poichè, avendo criticata la scienza e tutto il mondo della logica formale, il Milhaud deve trovare un terreno più solido dove posare i piedi, deve soprattutto trovare un fondamento di valore assoluto che gli permetta di concepire il mondo morale. Ma la cosa non è facile. La morale non può avere una certezza logica: ammettere una tale certezza per il mondo morale dopo aver negato fede ad ogni certezza logica sarebbe un cadere nella più meschina incoerenza. La morale, allora, avrà un valore assoluto anche senza una certezza logica. Per il sentimento del dovere e per tutti quei sentimenti che l'accompagnano, secondo il Milhaud, non c'è

[1]) Milhaud, *op. cit.*, pp. 20-21.

bisogno di dimostrazione: essi si impongono spontaneamente alla nostra coscienza con una necessità superiore a qualsiasi tentativo di spiegazione. Non solo, ma il valore assoluto della morale sta appunto nel suo non aver bisogno di una certezza logica. Perchè se fosse altrimenti il mondo morale verrebbe a crollare [1]).

Nel Milhaud, come già nel Boutroux, nei pragmatisti, ed in generale in tutti i filosofi astrattamente anti-intellettualisti, troviamo lo stesso dissidio che li spinge ad una affermazione violenta come conclusione della loro continua negazione. È la stessa esigenza dell'intellettualismo che si fa in essi sentire irriducibilmente, benchè inconsapevolmente.

Una chiara consapevolezza delle deficienze dell'anti-intellettualismo astratto ha invece un altro critico della scienza: il Poincaré. Nel suo libro su *La valeur de la science* il Poincaré cerca di mostrare tutta l'insostenibilità di una filosofia puramente anti-intellettualistica e della relativa critica della scienza. Il Poincaré polemizza col Le Roy, con un filosofo, cioè, di tendenze molto affini al pragmatismo e che, naturalmente, ha come i pragmatisti il fianco scoperto ai facili attacchi dei seguaci del dualismo realistico tradizionale. E il Poincaré sottintende, senza dimostrare, il dualismo di soggetto ed oggetto, di intelletto e natura, e non ha coscienza di tutte le difficoltà implicite in tale ammissione, difficoltà che invece si erano presentate con bastante chiarezza alla

[1]) Milhaud, *op. cit*, pp. 20-21.

mente del Le Roy e dei pragmatisti. — Per tale ragione la polemica del Poincaré contro il Le Roy, e contro gli anti-intellettualisti in genere, non può avere che scarsissimo valore. Gli anti-intellettualisti infatti sono spinti al loro anti-intellettualismo da un'esigenza non certo effimera ed illusoria : in loro è la coscienza vivissima delle deficienze delle filosofie intellettualistiche e dei problemi che queste filosofie non riescono a risolvere. Essi quindi cercano di superare la posizione naturalistica e platonica degli intellettualisti, sia pure cadendo, in fin dei conti, nell' astrattismo inverso. Ma ciò non porta alla conseguenza che l'anti-intellettualismo sia semplicemente un'aberrazione e che quindi il meglio che resti da fare sia il non tener conto dell'esigenza che esso esprime e il ritornare allo *statu quo ante*. No : l'anti-intellettualismo non si può combattere che in una sola maniera, e cioè risolvendo in maniera diversa e più completa, vale a dire risolvendo davvero, quei problemi in cui deve trovarsi la ragion d'essere dello stesso anti-intellettualismo. Chi non ha coscienza di questa situazione non potrà mai fare un vero passo innanzi e non potrà mai giungere a un risultato migliore.

La condizione del Poincaré è proprio questa : egli ha buon giuoco nella critica del Le Roy, ma soltanto perchè lascia nell'ombra il problema che il Le Roy si poneva e che cercava di risolvere. Così per esempio il Poincaré, criticando nel Le Roy il primato che questi dà all'*azione* rispetto alla *intelligenza,* trascura la ragione che aveva spinto il Le Roy all'affermazione di tale primato e capovolge la questione dando all'*intelligenza* il primato ; senza accorgersi che, se è illogica l'astrazione del Le Roy, è egualmente illogica la seconda astrazione, del primato dell'intelligenza, che il Le Roy si proponeva appunto di confutare [1]).

Chiarita così la posizione del Poincaré, possiamo passare alla sua critica del valore della scienza. Sottinteso il dualismo di intelletto e natura, il Poincaré tenta di dimostrare come non sia lo scienziato a creare i fatti scientifici e le leggi naturali, e come quindi la verità scientifica preesista alla presa di possesso che ne fa lo scienziato.

L'argomentazione del Poincaré si fonda in principal modo sulla constatazione che le leggi scientifiche riescono a prevedere il futuro e quindi a farci regolare nella nostra azione. Poichè, secondo il Poincaré, non si scappa da questo dilemma : o la scienza non giunge a prevedere il futuro e allora non può avere un effettivo valore, o giunge a prevederlo ed allora la scienza è proprio una *conoscenza* nel senso intellettualistico della parola.

Riaffermato il carattere intellettualistico della scienza, si tratta poi di vedere in che cosa consista l'attività dello scienziato rispetto ai fatti di natura e alle loro relazioni. Lo scienziato non crea il fatto bruto — questo lo riconosce in parte lo stesso Le Roy — ma, in certo senso, non crea neppure il fatto scientifico, perchè questo è determinato dallo stesso fatto bruto, che limita perciò la libertà dello scienziato, costretto a rispettare le proprietà della materia prima su

[1]) Cfr. POINCARÉ, *La valeur de la science*, p. 217.

cui lavora. E allora l'attività dello scienziato non potrà più consistere nella creazione del fatto: consisterà invece semplicemente nella creazione del linguaggio nel quale egli enuncia il fatto stesso [1]). « Il fatto scientifico non è che il fatto bruto tradotto in un linguaggio comodo » [2]).

Ma qual' è la natura del *fatto?* è ancora per il Poincaré il *fatto* empiricamente inteso e cioè la semplice sensazione? In tale questione il Poincaré ha decisamente superato l'empirismo: egli ha ben compreso che la sensazione immediata non può essere oggetto di scienza. Anche perchè egli ha bisogno di difendere il carattere d'oggettività e di universalità che la scienza non può non avere per essere capace di previsione. Ora la sensazione non può essere obiettiva, se per obiettivo deve intendersi l'universale. Lo stesso oggetto può apparire in modi differenti a soggetti diversi: la sensazione cioè ha carattere eminentemente soggettivo e quindi variabile. Per giungere alla scienza non ci dovremo quindi fondare sulle sensazioni, ma sulle loro *relazioni*. Queste sono eguali per tutti e, come tali, sono, a differenza delle sensazioni, trasmissibili: esse sole perciò ci permettono di giungere davvero alla scienza in quanto questa ha un valore obiettivo [3]).

Concludendo, si può dire che la scienza non ci fa conoscere la vera natura delle cose, ma invece, e soltanto, i veri rapporti tra le cose.

---

[1]) POINCARÉ, *op. cit.*, pp. 232-233.
[2]) *Ibid.*, p. 231.
[3]) *Ibid.*, p. 261 e segg.

Dobbiamo finalmente parlare della critica della scienza come è compiuta da P. Duhem. Il Duhem restringe il campo delle sue ricerche alla teoria fisica, e, possiamo aggiungere noi, alla scienza in generale. Circa il contenuto della teoria fisica la prima ipotesi che si presenta è che essa abbia come oggetto la *spiegazione* delle leggi sperimentali. Questo, secondo il Duhem, non può essere assolutamente, ed a tale conclusione egli perviene in seguito ad un'analisi stringente del concetto di spiegazione. Che cosa significa infatti una spiegazione? Spiegare non può essere altro che prescindere da ogni apparenza sensibile e raggiungere la realtà nella sua essenza: trovare insomma che cosa è al fondo della realtà fisica, del mondo naturale quale esso ci appare. Può giungere a questo una teoria fisica? Evidentemente no. Prendiamo ad esempio la sensazione che proviamo della luce del sole. La fisica potrà dirci, ed infatti ci ha detto, che questa luce è complessa e che si risolve in raggi monocromatici semplici, ma con questo non ci ha spiegato la vera causa di quella realtà fisica che chiamiamo luce del sole. Non ha fatto altro se non risolvere una sensazione complessa nella nozione di sensazioni più semplici; non ha fatto insomma che risolvere un'apparenza in altre apparenze. Per giungere davvero a una spiegazione bisogna scoprire che cosa è al di là delle apparenze, qual' è la realtà non rivestita da quelle apparenze sensibili con cui a noi si presenta. Questo però, osserva molto giustamente il Duhem, non può essere il risultato di una teoria fisica che si fonda sulla semplice osservazione sperimentale, ma deve al contrario essere l'oggetto di

una metafisica. E allora la fisica, per poter spiegare davvero, dovrebbe essere subordinata alla metafisica [1]). Tale però non può essere il compito della fisica, sia perchè allora ogni teoria fisica dipenderebbe dal particolare sistema metafisico che si adotta, sia anche perchè nessuna metafisica è sufficiente a costruire una teoria fisica.

Non potendosi per tali ragioni concepire la scienza come *spiegazione* dei fatti di natura, la scienza dovrà mirare, riprendendo la sua autonomia, a risultati differenti, ma utili anch'essi. E allora la teoria fisica sarà « un sistema di proposizioni matematiche, dedotte da un piccolo numero di principî, che hanno per scopo di rappresentare il più semplicemente, il più completamente e il più esattamente possibile, un insieme di leggi sperimentali » [2]).

Fine della scienza sarà così per il Duhem, che si riporta per questo riguardo al Mach, l'*economia del pensiero*. Economia di pensiero che si effettua per due gradi diversi. Il primo consiste nella sostituzione delle leggi sperimentali ai fatti concreti. Questi infatti presi nella loro immediatezza svaniscono in una indistinta continuità, escludendo quindi ogni possibile conoscenza. Grazie ad un processo di astrazione siamo riusciti a mettere un po' d'ordine nel caos primitivo. Abbiamo sostituito delle leggi ai fatti concreti, realizzando così una grande economia di pensiero. In un secondo grado poi raggruppiamo le stesse leggi sperimentali in teorie,

---

[1]) P. DUHEM, *La théorie physique*, p. 10.
[2]) *Op. cit.*, p. 26.

sostituendo un piccolo numero di principî al gran numero delle leggi. — Sempre per realizzare una maggiore economia di pensiero la scienza inoltre ha il compito di procedere alla classificazione delle leggi : classificazione che ci agevola grandemente nelle ricerche, permettendoci di orientarci subito e con precisione.

Come si vede, anche la concezione che il Duhem ha della scienza si compendia in ultima analisi nell'affermazione del carattere economico delle teorie scientifiche. Sotto questo aspetto, quindi, il Duhem può essere considerato alla pari con i pragmatisti e con gli altri critici della scienza, che riconoscono in questa più un prodotto dell'attività creatrice dell'uomo, che non una conoscenza, nel senso intellettualistico.

Ma il Duhem, a differenza degli altri e quasi come indice di una reazione all'anti-intellettualismo ormai imperante circa la teoria della scienza, di quella reazione che abbiamo già veduta accennata in Poincaré ; il Duhem, dico, non si arresta a questo punto, ma procede oltre, spinto da un'esigenza che era rimasta trascurata o soffocata nelle teorie dei puri anti-intellettualisti. Questi infatti, nel rivendicare i diritti della soggettività, e nel far quindi della scienza un prodotto del soggetto, un suo strumento pratico, avevano lasciato sempre nell'ombra il termine opposto del soggetto : l'oggetto. In conseguenza restava sempre insoluto il problema del rapporto di soggetto ed oggetto e quindi, nel caso della scienza, il problema della validità di un prodotto soggettivo rispetto all'altro dal soggetto. Come mai infatti la scienza poteva riuscire, poteva trovare la propria verificazione nel mondo

della natura, una volta che le leggi scientifiche non erano considerate come le stesse leggi della natura, ma come il prodotto arbitrario del nostro pensiero? Come mai quindi il pensiero poteva imporre le leggi scientifiche alla natura? Questo problema non era inteso bene dagli anti-intellettualisti e specialmente dai pragmatisti, i quali avevano delle teorie molto confuse per quel che riguarda la nozione del *dato*. Il dato, l'elemento puramente oggettivo era, per i pragmatisti, da una parte un residuo che essi si sforzavano di annullare, dall'altra un elemento importante come termine dell'attività del soggetto, che altrimenti si sarebbe mosso nel vuoto. La scienza quindi doveva essere, sì, un prodotto del soggetto, ma doveva anche riuscire nella realtà, e come potesse riuscirvi i pragmatisti non dicevano.

Per il Duhem invece il dualismo di soggetto ed oggetto diviene preoccupante, perchè egli sente tutta la forza dell' antinomia per cui la scienza, pur essendo un prodotto umano, ha anche una rispondenza con la natura. Senonchè, se il Duhem ha viva coscienza di tale situazione, quando si tratta poi di risolvere l'enigma, non ci si raccapezza più e rinunzia alla prova.

Lo scienziato, attraverso il duplice processo di astrazione dal fatto alla legge e dalla legge alla teoria, costruisce un proprio schema per orizzontarsi nel mondo della natura, uno schema di proposizioni matematiche dedotte da pochi principî. Questo schema, benchè prodotto umano, corrisponde alla realtà del mondo della natura. Il Duhem rimane meravigliato di fronte a questa constatazione e se ne domanda la spiegazione.

Dunque l'ordine e l'organizzazione che sono nella scienza, sono anche nella natura? Sono l' immagine d'un ordine e d'una organizzazione reali? Dunque l'ordine logico delle leggi sperimentali è il riflesso di un ordine ontologico?

Il Duhem afferma di essere profondamente convinto di quest'accordo di scienza e di natura, ma non sa dar ragione di tale convinzione. Del resto la soluzione di questo problema non spetta al fisico, allo scienziato [1]).

Ma il Duhem non si è accorto che con questa conclusione veniva a rinnegare la sua teoria economica della scienza, poichè il processo scientifico non è più soltanto economico, ma diventa anche conoscitivo e conoscitivo nel senso intellettualistico della parola. Il Duhem perciò è in una situazione singolare rispetto agli altri critici della scienza, in quanto che per un certo verso è trascinato dalla corrente comune, e per un altro verso trova in se stesso delle esigenze che non sa e non vuole soffocare, che lo fanno diventar cauto nelle conclusioni e lo spingono a mettere in chiaro tutta l' incongruenza latente nelle teorie dei puri anti-intellettualisti.

Nell'esame che abbiamo fatto dei critici della scienza in Francia, tenendo conto di quelli più significativi e tralasciando i minori, non abbiamo trovato sempre vere anologie con il pragmatismo, ma, anche per quei critici come il Poincaré e il Duhem, che minore affinità hanno con le teorie dei pragmatisti, è

---

[1]) DUHEM, *op. cit.*, p. 38.

stato utile il nostro esame, in quanto ci ha permesso di rilevare alcuni lati deboli del pragmatismo e delle filosofie astrattamente anti-intellettualistiche in genere.

Il carattere comune, ad ogni modo, delle teorie dei critici della scienza è sempre quello dell'affermazione dell'economicità della scienza stessa. Economicità che ha un significato più o meno largo e più o meno rigoroso, ma che è ammessa esplicitamente da tutti. — Per questo riguardo, quindi, la critica della scienza ha un carattere affine alla concezione del pragmatismo: affinità che, se si può rilevare nei pensatori che hanno limitato le loro ricerche filosofiche al problema epistemologico, diviene poi più evidente per quei filosofi che hanno cercato di dare anche un sistema compiuto di filosofia; che hanno cercato cioè di risolvere quei problemi che gli altri non si sono occupati di risolvere. Questo abbiamo già visto nel Boutroux e vedremo meglio nel Bergson.

CAPITOLO IV.

Il pragmatismo di Bergson e i suoi limiti.

Come il James, il Bergson ha iniziato la sua carriera speculativa con l'approfondire in special modo i problemi di psicologia, e dalla psicologia poi ha preso le mosse per giungere alla filosofia nel senso proprio della parola. E, come il James, il Bergson ha cercato anzitutto di confutare la comune psicologia meccanicistica ed associazionistica, riaffermando l'originalità del soggetto. Il suo primo saggio *Sur les données immédiates de la conscience* è appunto una dimostrazione dell'impossibilità di ridurre il soggetto all'oggetto, la coscienza ad un semplice epifenomeno e perciò ad un puro accidente della vita naturale. Riabilitando il soggetto, il Bergson riconquista la nozione di libertà, che si era annullata attraverso il determinismo fisico o meccanicistico o materialistico, e attraverso il determinismo psicologico dell'associazionismo [1]).

[1]) Circa la critica dell'associazionismo e della psico-fisica vedi in generale tutto il libro *Sur les données immédiates de*

Non ci fermeremo sulle argomentazioni addotte dal Bergson a sostegno della sua tesi anti-intellettualistica e non ci fermeremo neppure, almeno per ora, a rilevare tutte le teorie pragmatistiche che si trovano in questo suo studio di psicologia, in cui si scorgono già le linee del pensiero che sarà svolto poi ampiamente nelle opere seguenti. Basta qui notare il carattere fondamentale della critica del Bergson, che si poggia sulla distinzione ritenuta essenziale, e quindi irriducibile, dei due termini opposti che prendono volta a volta i nomi di omogeneo ed eterogeneo, discontinuo e continuo, quantità e qualità. Col dare la prevalenza all'eterogeneo, al continuo ed alla qualità, e col riconoscere in essi i veri caratteri del reale, il Bergson pone già, in questa sua prima opera, la distinzione di intelligenza ed intuizione, che formerà poi il nucleo essenziale dell'*Évolution créatrice*.

Ma, prima di giungere all'*Évolution créatrice*, dobbiamo fermarci alla seconda opera del Bergson : *Matière et Mémoire*, per vedere come da lui sia considerato il dualismo di soggetto ed oggetto, di materia e spirito, o di materia e memoria, e come egli tenti il passaggio dall'un termine all'altro. Il Bergson cerca di porsi, nella soluzione di questo problema, tra i realisti e gli idealisti che, per lui, cadono in due assurdi opposti, ma dello stesso genere. Il realista parte dalla natura, dal mondo opposto a lui e con leggi proprie ed immutabili, da un mondo che ha la caratteristica di non

la conscience, Paris, Alcan, 1920, 19ª ediz.; più specialmente cfr. pp. 102; 109 e segg.; 119 e segg.

avere un vero centro, la caratteristica perciò della molteplicità. Ma in fin dei conti però il realista deve riconoscere che, oltre al sistema della natura, v' è un altro sistema che ha il suo centro nel soggetto, e per cui il mondo stesso della natura acquista una fisonomia speciale.

L' idealista al contrario parte dal soggetto e considera il mondo della natura in funzione di esso. Senonchè anche l' idealista non può rinchiudersi nel suo idealismo, ma deve riconoscere un sistema puramente naturale, in relazione al quale sia possibile la scienza, sia possibile cioè il riattaccare il presente al passato ed all'avvenire in forza del principio di causa ed effetto. Il realismo e l' idealismo sconfinano perciò l'uno nell'altro e, quando tentano di rimanere distinti, sono costretti a cadere nell'assurdo. Il realismo infatti, strettamente considerato, non ci può dar ragione della coscienza, e finisce nel mistero della coscienza-epifenomeno ; l' idealismo non ci può dar ragione della scienza, e ricorre all' ipotesi arbitraria di un'armonia prestabilita tra cose e spirito o, come per Kant, tra sensibilità ed intelletto [1]).

Il Bergson allora, ponendosi tra realisti e idealisti, e poi allo stesso modo tra materialisti e spiritualisti, tenta di risolvere l'antinomia dimostrando il carattere, non semplicemente speculativo, ma essenzialmente pratico della percezione ed in generale della conoscenza. E qui si comincia a sviluppare la tesi pragmatistica e la relativa critica della scienza. Ma anche qui noi tra-

[1]) *Matière et Mémoire*, pp. 12-14.

lasceremo per ora di approfondire la questione, limitandoci a chiarire meglio la differenza tra soggetto ed oggetto.

Che cosa è la materia? Se si considera la materia come altro dalla percezione che ne abbiamo, si cade nel comune realismo e si rompono i ponti di passaggio tra materia e spirito. Il Bergson perciò ha identificato la materia con la immagine; la materia a noi appare sotto forma di immagini e queste immagini costituiscono tutta la sua essenza. La percezione in conseguenza non sarà qualche cosa di diverso dalla materia, ma sarà della stessa natura, sarà cioè la stessa materia, o, per meglio dire, una parte di essa. Poichè tra la percezione della materia e la materia stessa non v' è che una semplice differenza di grado, un rapporto identico a quello della parte al tutto [1]). La percezione così considerata è chiamata dal Bergson *percezione pura*, poichè essa non ha ancora acquistato il carattere soggettivo che le verrà poi dato dall'aggiungersi di un elemento nuovo costituito dalla *memoria*. La memoria in tal modo è il termine opposto della materia e quindi essenzialmente spirito, spirito irriducibile alla materia stessa. La memoria, considerata come semplice opposto della materia, è chiamata *souvenir pur*. A noi non preme ora di esaminare come il Bergson giunga a dimostrare la differenza di natura, e non di solo grado, tra percezione e ricordo e quindi tra materia e spirito. L' importante è notare che il dualismo rimane rigoroso e che lo sforzo del Bergson,

[1]) *Matière et Mémoire*, pp. 65-66.

almeno in questa sua opera, non consiste nel tentativo di negare il dualismo, ma soltanto di considerarlo in modo da poter concepire il passaggio dalla materia allo spirito e viceversa. E il modo in cui si effettua il passaggio è già evidente. Materia e spirito hanno un punto di contatto nella percezione, la quale non può realmente mai essere pura in quanto che per esser pura dovrebbe essere assolutamente istantanea. Siccome questo non può avvenire, la percezione pura rimane un semplice ideale e la percezione concreta, avendo una durata, prolunga il passato nel presente e partecipa perciò della memoria: la percezione così viene ad essere la sintesi della materia pura e dello spirito puro, ed in forza di tale sintesi ci è possibile spiegare la concretezza della vita e la conoscenza umana [1]).

Veramente, per spiegare la conoscenza, il Bergson è costretto a fare intervenire un nuovo fattore, e cioè la volontà. Poichè, eliminata la differenza sostanziale tra materia e percezione, la percezione, in quanto parte rispetto al tutto che è la materia, deve avere una propria ragion d'essere, che non può consistere però in un puro bisogno speculativo, perchè in questo caso la percezione tenderebbe ad essere tutta la materia, ma deve consistere in un bisogno pratico. La conoscenza quindi finisce di essere speculativa per diventare pratica, finisce di essere contemplazione per divenire azione. Se la percezione non è l' immagine completa dell'oggetto, ciò avviene per un'opera di selezione com-

[1]) *Matière et Mémoire*, p. 273.

piuta volta a volta in vista di determinati fini, per una scelta di quei caratteri di un oggetto che rispondono alla direzione della nostra attività e dei nostri bisogni [1]).

Questa teoria pragmatistica si sviluppa e si determina con maggiore precisione nell'*Évolution créatrice*. Qui il Bergson abbandona il campo più propriamente psicologico per darci una visione metafisica del mondo.

Il mondo consiste in uno *slancio vitale* assolutamente originario, spontaneo, libero e creatore: in una corrente che non ha una sola direzione, ma si scinde e percorre vie diverse e sempre più differenziate, arricchendo sempre di più il proprio contenuto. Il principio del mondo è quindi essenzialmente spirito, ma questo non si svolge del tutto liberamente, perchè nel suo cammino trova il mondo inerte della materia, per cui avvengono delle soste nel continuo flusso della vita, ed all'eterogeneo, al continuo, allo spontaneo, si sostituiscono l'omogeneo, il discontinuo, il determinato. Il Bergson tenta poi di ridurre la stessa materia a spirito facendola consistere in punti di sosta dello spirito, ma, evidentemente, una vera ragione di questo ristagno dello slancio vitale non può essere data, e quindi la vera unità di materia e spirito non può essere raggiunta. E come rimane irriducibile il dualismo di materia e spirito, rimane anche l'altro dualismo che nella filosofia del Bersgon è ad esso collegato, e cioè quello di intelligenza ed intuizione. Poichè l' intelli-

[1]) *Matière et Mémoire*, p. 38.

genza è diretta al mondo della materia e l' intuizione alla vita nella sua completezza.

Qual' è infatti la funzione dell' intelligenza? Il Bergson distingue due facoltà per l'adattamento al mondo esteriore o della natura: l' istinto e l' intelligenza. Tutti e due sono strumenti esclusivamente pratici e la differenza tra l'uno e l'altra consiste nel fatto che l' istinto mira direttamente alle cose, mentre l' intelligenza considera i loro rapporti. Per mezzo dell' istinto si ha la conoscenza immediata ed inconsapevole di un determinato oggetto, per mezzo dell' intelligenza, invece, si ha una conoscenza consapevole, cioè pensata o mediata, e che quindi spazia in un campo più largo e più complesso. Istinto ed intelligenza però non sono indipendenti l'uno dall'altra, ma si integrano a vicenda, perchè, data la loro diversa natura, l' intelligenza, che ha un carattere puramente *formale*. non può fare a meno dell' istinto, che è a contatto diretto con la *materia*, con le *cose*.

Stabilita questa differenza fra istinto e intelligenza è possibile comprendere appieno la funzione di quest'ultima. Qui la somiglianza col pragmatismo diventa perfetta. La conoscenza intellettuale non ha carattere di assolutezza perchè l' intelletto non è un *a priori*, ma è relativo alle necessità dell'azione. Il punto di partenza deve essere dunque l'azione, e, muovendo da essa, ci sarà possibile comprendere il processo della conoscenza.

Il dato su cui si esercita la nostra azione è costituito dalla materia bruta: ciò che è vivo, che è spon-

taneo, che si svolge e si muta, deve necessariamente sfuggire all'attività dell' intelletto. Il mondo in cui deve funzionare quest'attività è, come la *realtà primaria* dei pragmatisti, un caos privo di qualsiasi determinazione e di qualsiasi distinzione. Per mezzo dell'intelligenza noi possiamo stabilire un certo ordine, introdurre una certa discontinuità nella reale continuità che troviamo, scomporre la materia in modo che essa risponda ai nostri bisogni, e soprattutto possiamo sostituire al movimento l' immobilità. Tutto ciò naturalmente si ha perchè il compito dell' intelligenza non è quello di giungere ad una teoria pura, cioè ad una conoscenza in senso intellettualistico, ma esclusivamente quello di mirare ad un'utilità pratica. E per raggiungere questo scopo noi non possiamo tener conto del movimento o del progresso reale del mondo nella sua attualità, ma dobbiamo procedere in senso inverso, e cioè schematizzare ed immobilizzare la realtà perfino nella concezione del suo stesso movimento. Perchè, anche quando l' intelletto guarda al movimento, non guarda al reale passaggio da una posizione all'altra, ma soltanto allo scopo, al significato, al disegno d' insieme, allo schema immobile dello stesso movimento [1]. « *La nostra intelligenza non si rappresenta chiaramente che l' immobilità* » [2]. Nella materia in quanto immobile può svolgersi la nostra azione, che trova in essa come un' immensa stoffa in cui si può ritagliare ciò che si vuole, per ricucirlo come si vuole. In sostanza

[1] L'*Évol. créat.*, p. 168.
[2] *Ibid.*, p. 169.

« *l' intelligenza è caratterizzata dalla potenza indefinita di decomporre secondo una qualsiasi legge e di ricomporre secondo un qualsiasi sistema* » [1].

Questa teoria, che potrebbe essere considerata come l'espressione del più genuino pragmatismo, è una teoria che, sebbene sviluppata specialmente nell'*Évolution créatrice*, era già delineata nei libri precedenti del Bergson. In *Matière et Mémoire* per esempio troviamo una definizione del *fatto*, di carattere decisamente pragmatistico. « Ciò che si chiama ordinariamente un *fatto* — dice il Bergson — non è la realtà tale quale apparrebbe a un' intuizione immediata, ma un adattamento del reale agli interessi della pratica ed alle esigenze della vita sociale » [2].

Riferendosi poi alle esigenze della vita sociale il Bergson giunge a una teoria dei concetti e del linguaggio che può dirsi svolta negli stessi termini di quella del James [3] che abbiamo esaminata. Oltre ai bisogni individuali l'uomo ha dei bisogni sociali.

[1] *Évol. créat.*, p. 170.
[2] *Matière et Mémoire*, p. 201.
[3] Si noti che il James nei suoi ultimi anni, dopo aver riconosciuto l'accordo che è tra le sue teorie e quelle del Bergson, è andato sempre più avvicinandosi a questi, assimilando e facendo proprie molte sue teorie.

Si veda a tale proposito l'opera del James: *A Pluralistic Universe*, 1909, e ivi specialmente il capitolo sul Bergson; si veda poi l'opera del James pubblicata postuma: *Some problems of philosophy*, in cui si trova la teoria dei concetti e la critica della scienza che abbiamo esposta parlando della verità in senso pragmatistico.

Un' intelligenza ha bisogno di associarsi ad altre intelligenze, e per far questo deve ricorrere a dei *segni*, in forza dei quali si possa addivenire ad un'*azione comune*. Il concetto, quindi, ed il linguaggio in generale devono partecipare del carattere di relatività e di subordinazione proprio della stessa intelligenza. I concetti infatti sono esteriori gli uni agli altri come gli oggetti che noi abbiamo distinti nello spazio e, degli oggetti, essi hanno la stessa stabilità e la stessa discontinuità. Essi non sono perciò la percezione delle cose, ma la «rappresentazione dell'atto per il quale l' intelligenza si fissa su di esse». Non sono delle immagini, ma sono dei *simboli* [1]).

Fin qui il pragmatismo di Bergson: pragmatismo rigoroso e nel senso più ristretto della parola. Le teorie, cui abbiamo accennato — sull'originalità del soggetto, sul carattere del mondo esteriore prima dell' intervento dell' intelligenza umana (la realtà primaria dello Schiller), sul carattere esclusivamente pratico dell' intelligenza e sulla conseguente dipendenza di questa dall'azione, infine sulla relatività e sulla convenzionalità del concetto — sono teorie prettamente pragmatistiche, che combaciano, perfino nei particolari, con quelle del James e dello Schiller. La verità perde il suo carattere di assolutezza e il suo significato intellettualistico di copia della realtà, per diventare l'espressione dell'accordo (l' *agreement* del James) o meglio della riuscita del concetto nella realtà. Vero e falso si identificano con buono e cattivo, o con

[1]) *Évol. créat.*, p. 174.

utile e disutile, e solo all'utilità pratica si riduce il criterio della verità.

Ma se tutto ciò è puro pragmatismo, ad esso non si arresta il pensiero del Bergson, ed al pragmatismo aggiunge l' *intuizionismo*.

Abbiamo visto come il Bergson passi dall' istinto all' intelligenza; vediamo adesso perchè egli non si fermi all'intelligenza e passi da questo ad un istinto alla seconda potenza: all' *intuizione*. L' intelligenza non ci può far conoscere il mondo nella sua effettiva realtà di movimento e di progresso, di slancio vitale spontaneo e creatore: l' intelligenza mira esclusivamente all' inerte, al solido, alla materia. Ora dal riconoscimento di questa incapacità dell' intelletto si deve forse giungere alla conseguenza dell' impossibilità di una vera conoscenza? Si deve forse conchiudere che la realtà, la vita debba sempre sfuggire alla nostra presa? Il Bergson, lasciandosi alle spalle il pragmatismo, risponde che dal fatto che l' intelletto non può darci la vera conoscenza non si deve dedurre l' impossibilità di giungere a questa per altra via; via che ci sarà anzi spianata dalla stessa intelligenza, la quale, ripiegandosi su se stessa e riconoscendo la propria relatività, darà il modo di giungere all' *intuizione*.

I pragmatisti avevano negato l'assolutezza della conoscenza, ma non avevano mai compreso in modo chiaro la necessità di mettere al suo posto un altro assoluto. Tale situazione era naturalmente assurda e quindi, come abbiamo visto, i pragmatisti sono andati spesso a finire nei più disparati dogmatismi, a cominciare da quello del metodo.

Il Bergson invece va in cerca deliberatamente dell'assoluto e crede di trovarlo nell' intuizione. Solo per mezzo dell' intuizione noi possiamo conoscere davvero la realtà, in quanto non ci opponiamo, come nella conoscenza intellettuale, alla realtà stessa, ma, al contrario, vi ci immedesimiamo; non guardiamo alla realtà mediatamente ma immediatamente, senza che essa possa sfuggirci in quello che costituisce la sua essenza e cioè nella sua spontaneità creatrice ed in continuo sviluppo. L'assoluto, così, invece di essere nel mediato è nell' immediato.

In un certo senso il Bergson viene a trovarsi in una posizione analoga a quella del Mach. Per il Mach la vera realtà era nella sensazione presa nella sua immediatezza. Il pensiero non era che un prodotto pratico e che perciò non poteva rivelarci la realtà nel suo vero essere, ma serviva soltanto al nostro bisogno di adattarci al mondo esteriore. L' immediato del Bergson non è più la sensazione, ma l'intuizione; però sensazione pura e intuizione pura hanno un identico carattere, che è quello di essere entrambe momenti affatto teoretici dello spirito.

Nel carattere teoretico dell' intuizione si deve trovare la differenza fondamentale tra la filosofia del Bergson e quella dei pragmatisti. Scopo del pragmatismo è quello di negare ogni valore, ed anzi ogni senso, alla pura teoria, cioè alla conoscenza completamente disinteressata. Il Bergson invece, dopo aver dimostrato con i pragmatisti che tutta la conoscenza nel senso ordinario della parola è pratica, vale a dire essenzialmente azione, pone, al di sopra di tale conoscenza,

una conoscenza pura, che è l' intuizione immediata col suo carattere estetico e mistico.

La conclusione è che la filosofia non si riduce, come per il pragmatismo, al puro relativismo, ma, distinguendosi nettamente dalla scienza, apre la via per giungere all'assoluto, che può essere attinto, non più in forza dell' intelletto, ma solo per virtù di quell' istinto *disinteressato* che si chiama intuizione [1]).

Senonchè il Bergson non si accorge che, col tracciare un solco profondo tra intelligenza ed intuizione, si pone in un dualismo analogo a quello di materia e di spirito, che non gli sarà più possibile di superare effettivamente. E allora si finirà, nonostante ogni tentativo in contrario, nell'assurdo di trovarsi tra intelligenza ed intuizione, e cioè tra un'azione che non è conoscenza, da una parte, ed una conoscenza che non è azione, dall'altra.

---

[1]) *Évol. créat.*, p. 214.

CAPITOLO V.

Il pragmatismo religioso (Le Roy).

Abbiamo già accennato, parlando del Poincaré, alla critica della scienza come è compiuta dal Le Roy. Ma per poter comprendere bene la filosofia del Le Roy è necessario considerarla nella sua strettissima relazione con quella del Bergson, di cui il Le Roy molto volte non fa che parafrasare le idee.

Il bergsonismo del Le Roy giunge alla sua massima accentuazione proprio nell'esame del rapporto di scienza e filosofia [1]). La dimostrazione della natura pratica della scienza è fatta seguendo minuziosamente la critica bergsoniana. Il dualismo del *dato* e del *fatto* conserva quel carattere ambiguo proprio di *Matière et Mémoire*. Il dato, cioè la realtà nella sua immediatezza, non è che una continuità in movimento, un turbine di immagini che si fondono insieme per grada-

[1]) Cfr. Le Roy, *Science et philosophie*, in « Revue de Métaph. et de Mor. », 1899, pp. 375-425, 503-562, 708-731; 1900, pp. 37-72.

zioni insensibili, un tutto, insomma, assolutamente indistinto. In questa realtà di immagini si interviene con un primo processo, quello della conoscenza comune, per cui si *separano* le cose, si ordinano e si semplificano in vista dei nostri bisogni, e cioè col solo criterio della *comodità* o dell' *utilità* [1]). Utilità non solo individuale, ma collettiva o sociale, per cui sentiamo il bisogno di un processo discorsivo, del linguaggio, che così viene ad avere il carattere di relatività proprio della conoscenza comune e poi anche della scienza. La scienza infatti non costituisce che un secondo grado del sapere umano, un prolungamento immediato del sapere comune, che si compie senza un cambiamento radicale, nè di metodo, nè di attitudine. Soltanto il suo campo spazia più largamente, i dati su cui essa lavora sono in numero molto maggiore, e, quel che più importa, l'organizzazione dei dati stessi non è più rudimentale, come per il senso comune, ma tende ad essere rigorosa e informata alle leggi della logica tradizionale.

Tanto la conoscenza comune quanto la scienza, considerate a questo modo, non possono darci, come già per il Bergson, la conoscenza della realtà nel suo vero essere. Senso comune e scienza sono strumenti pratici e quindi contingenti e relativi: per giungere all'assoluto, cioè al reale nella sua integrità, dobbiamo passare ad un terzo e superiore grado: alla filosofia e, più propriamente, all' *intuizione filosofica*. Per far questo dobbiamo liberarci di tutte le astrazioni, di tutti

[1]) *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1899, p. 382.

gli schemi che ci siamo creati per i nostri fini esclusivamente pratici: dobbiamo liberarci «del tempo, del numero e dello spazio; infrangere i quadri morti d'un linguaggio brutale; elevarci al di sopra del discorso per definirlo e giudicarlo; ritrovare le sorgenti vive del meccanismo logico nelle mobili profondità della vita spirituale». Tale è il compito del filosofo; compito che del resto non può essere chiaramente determinato, — non prestandosi a ciò il linguaggio per sua natura essenzialmente deformatore — ma di cui si può solo *suggerire il sentimento*.

Infine il Le Roy, dopo aver passato in rassegna il senso comune, la scienza e la filosofia: dopo aver dimostrato il carattere meramente strumentale dei primi due gradi e il carattere conoscitivo, unificatore ed assoluto del terzo, non riesce a trovare in quest'ultimo l'appagamento di tutte le esigenze del suo spirito, e passa risolutamente al grado definitivo, alla religione, in forza della quale soltanto è possibile giungere alla concezione della vita morale [1]).

E quello che proprio ci importa di considerare nel Le Roy non è tanto la sua critica della scienza, che sostanzialmente non porta grandi innovazioni alla critica già compiuta dal Bergson, quanto l'applicazione del suo pragmatismo al problema religioso.

Esaminando la concezione pragmatistica della religione abbiamo potuto rilevare tutta la sua insufficienza e la sua contraddittorietà. Non abbiamo però rilevato un carattere, anch'esso importantissimo: carattere che ci occorre di mettere ora in luce per comprendere bene il pragmatismo religioso di Le Roy. Il James, lo Schiller e in generale tutti i pragmatisti, nella loro esigenza anti-intellettualistica, hanno sempre cercato di ridurre al minimo possibile la realtà dell'oggetto per ingigantire quella del soggetto. Hanno cercato cioè di ridurre al minimo possibile la trascendenza dell'oggetto. Ma nel pragmatismo non solo resta un residuo di questa trascendenza, ma resta poi, e quasi non discussa, un'altra trascendenza, vale a dire quella che è oggetto di religione, di fede. Tutta la discussione dei pragmatisti sulla religione verte sulla necessità di ammettere la religione stessa, sulla interpretazione pratica del concetto di Dio e di fede in generale, ma non tocca la questione della conciliabilità o almeno del rapporto della verità umana e della verità divina. Questa, che è la maggiore difficoltà che incontra sulla sua strada l'anti-intellettualista religioso, non è stata affrontata direttamente dal pragmatista, e perciò la sua concezione religiosa è rimasta monca e del tutto superficiale. La questione stessa invece forma il nucleo fondamentale intorno al quale si affannano con tragica angoscia i cosiddetti modernisti, quei religiosi cioè che, oltre a voler conservare quella fede che sentono profondamente, hanno anche il bisogno di riconoscere all'uomo una potenza creatrice, che poi cercano di conciliare con i limiti di una verità trascendente.

Se la verità è essenzialmente umana e se essa in tanto può avere un valore in quanto siamo proprio noi a farla essere: se la verità non è, ma diviene, inces-

[1]) *Ibid.*, p. 719.

santemente svolgendosi ed arricchendosi; se questa è dunque la natura della verità, che cosa mai potrà essere quell'altra verità, di valore infinitamente maggiore perchè oggetto di religione: la verità del dogma? Che cosa è un dogma? — si domanda il Le Roy, decisamente ponendosi, se non altrettanto esaurientemente risolvendo, questo problema. Come si può conciliare la sua trascendenza con l'immanenza della nostra verità?

Il Le Roy comincia dall'esaminare le ragioni per cui alla coscienza moderna generalmente ripugna il concetto di dogma. Un dogma è un'affermazione che non solo non è stata mai provata, ma che, per definizione stessa, esclude qualsiasi dimostrazione. Ora questo mal si concilia con le rivendicazioni anti-intellettualistiche proprie del pensiero contemporaneo. Il nostro pensiero vuole andare in fondo a tutti gli assiomi, a tutte le verità, vuole rivalutare tutto e dare a tutto nuova vita: non soffre che gli sia sbarrata la via da una verità eterna e data una volta per sempre, davanti alla quale esso debba inchinarsi senza discutere e riconoscendo la propria insufficienza. La nostra coscienza non può soffrire che dall'esterno si pretenda di introdurre in essa e con viva violenza una verità già fatta. — «Un dogma qualunque appare come un asservimento, come un limite ai diritti del pensiero, come una minaccia di tirannia intellettuale, come un ostacolo e una restrizione imposte dal di fuori alla libertà della ricerca: tutte cose radicalmente contrarie alla vita stessa dello spirito, al suo bisogno di auto-

nomia e di sincerità, al suo principio generatore e fonmentale che è il principio di immanenza» [1]).

Ma questo non basta: ammettiamo pure la necessità di doverci inchinare passivamente al dogma: potremo noi farlo? Evidentemente no. Perchè i dogmi potessero venire accettati, sia pure passivamente, dovrebbero essere ad ogni modo perfettamente intelligibili e non dovrebbero lasciare nessun dubbio di interpretazione e nessuna possibilità d'errore. Invece i dogmi sono sottoposti alle più diverse interpretazioni a seconda della filosofia da cui si parte e del momento storico in cui sono considerati, I dogmi, che dovrebbero restare nella loro eterna immutabilità, sono invece a contatto col progresso della nostra conoscenza, con lo svolgersi del nostro pensiero e non possono restare estranei alla nostra vita intellettuale effettiva.

Non sono forse queste ragioni abbastanza convincenti perchè l'uomo moderno debba cercare di liberarsi dai vincoli del dogma e ad esso risolutamente opporsi? Il Le Roy ne è profondamente convinto e «parlant en philosophe» vi sottoscrive pienamente. Da buon bergsoniano egli non arriva a concepire come si possano conciliare il movimento della vita e l'immobilità del dogma, come si possa soffocare lo *slancio vitale* nello schema eterno di una verità trascendente.

E allora il dogma, che per la fede ardente del Le Roy non può essere annullato, deve cambiare di carattere, deve significare un'altra cosa.

---

[1]) Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, Bloud, 1907, p. 9.

La concezione comune del dogma è una concezione puramente intellettualistica, poichè esso è per lo più considerato come un teorema di cui s'ignori la dimostrazione. Interpretati in questa maniera, i dogmi non solo ripugnano alla nostra coscienza, ma sono anche del tutto insignificanti. Prendiamo ad esempio il dogma della personalità di Dio. Quale può essere il suo senso intellettuale? Che cosa si deve intendere per *personalità?* Non possiamo certamente avere della personalità di Dio un concetto antropomorfico. Tale concetto è ripudiato da ogni cattolico. Si dirà allora che la personalità di Dio è essenzialmente incomparabile e trascendente? Sia pure, ma allora perchè chiamarla personalità? Il dire insomma che Dio è personale non può per noi avere altro significato se non quello che «Dio è A»; non può cioè avere nessun significato [1]). E così per il dogma della resurrezione di Gesù, per il dogma della presenza reale, e per tutti gli altri dogmi in genere.

Fin qui la parte negativa della critica del Le Roy.

Il dogma non può essere preso nel suo significato teorico, perchè tale significato, in seguito ad un'attenta analisi, svanisce nel nulla. Un dogma piuttosto può avere un significato *negativo*. Così la personalità di Dio deve essere intesa anzitutto nel senso che «Dio non è impersonale», vale a dire che è escluso ogni significato panteistico del concetto di Dio.

Nen è il caso di discutere quanto sia esatta la nozione di significato negativo e se una negazione, nel senso in cui adopera tale parola il Le Roy, non debba

[1]) *Dogme et Critique*, p. 17.

sempre implicare una correlativa affermazione più o meno determinata.

Del resto per il Le Roy il dogma, più che un significato negativo, ha un senso prevalentemente *pratico*. Soltanto se noi consideriamo il significato di un dogma in relazione al suo senso pratico ed alla regola di condotta in esso contenuta, noi possiamo davvero comprendere il dogma, possiamo far sì che esso entri a far parte della nostra vita spirituale, che abbia perciò un valore per noi.

Siamo in pieno pragmatismo. Il Le Roy ne è cosciente e non disdegna di essere chiamato appunto pragmatista. Egli stesso adopera questa parola per definire la sua filosofia [1]).

E con criterio pragmatistico, che ricorda quello di James nell'esame degli attributi di Dio, il Le Roy si accinge a spiegare gli stessi dogmi che aveva dimostrati assurdi nel loro senso intellettualistico. «Dio è personale» vuol dire «comportatevi nelle vostre relazioni con Dio come nelle vostre relazioni con una persona umana». «Gesù è risuscitato» vuol dire «siate in rapporto a Lui come voi sareste stati prima della sua morte, come voi siete di fronte ad contemporaneo». Così ancora il dogma della presenza reale vuol dire che bisogna assumere davanti all'ostia consacrata un'attitudine identica a quella che si avrebbe davanti a Gesù divenuto visibile [2]).

[1]) Cfr. *Dogme et Critique*, p. 105: «.... l'interprétation pragmatique des dogmes *est celle* qui permet le mieux .... ».

[2]) *Ibid.*, pp. 25-26.

Interpretati a questo modo, i dogmi non solo sono perfettamente chiari, ma acquistano anche un maggior valore per chi li riconosca e li segua. Poichè la conoscenza del dogma non è più meramente teoretica, ma invece essenzialmente pratica, e può perciò costituire una virtù. Credere e non credere non sono più degli stati intellettuali di cui non si è responsabili. Si crede non in seguito a delle prove matematiche ed all'evidenza della dimostrazione, ma solo per un atto di libera volontà che, appunto perchè libero, può avere un valore.

L'affinità evidentissima col pragmatismo non si arresta solo a questo. Affermato il significato pratico dei dogmi, il Le Roy si domanda in che relazione tale significato stia con quello intellettuale, ed a simile quesito risponde in maniera analoga a quella con cui lo Schiller determinava il rapporto tra pragmatismo e filosofia. Lo Schiller infatti, e con lui il James e gli altri pragmatisti, dopo aver esposto il metodo pragmatista, ossia quel metodo che insegna proprio a fare a meno della metafisica, si chiedevano se oltre al pragmatismo non restasse un posticino anche alla povera metafisica. E la metafisica allora diventava un'arte, una creazione individuale del soggetto in relazione alle sue particolari idiosincrasie [1]).

Così, limitando il ragionamento alla critica del dogma, il Le Roy. Riconosciuto il significato pratico

[1]) Vedi p. 50.

del dogma, il cattolico, dopo averlo accettato, conserva ogni libertà di rappresentarsi intellettualmente gli oggetti corrispondenti ai dogmi stessi. « Egli resta padrone di accordare la sua preferenza alla teoria che gli piacerà di più, alla rappresentazione intellettuale che egli giudicherà migliore » [1]).

A differenza dei pragmatisti però, il Le Roy approfondisce di più il rapporto tra intelletto e fede, tra ragione e volontà. Per il pragmatista la volontà aveva la precedenza sul pensiero e questo aveva un significato solo in relazione all'atto di volontà che lo poneva. La volontà di pensare e di credere anticipava il pensiero e la fede. Una simile astrazione della volontà, se pur è in parte nello spirito della filosofia del Le Roy, non è però da lui sostenuta deliberatamente. Poichè il Le Roy si oppone decisamente agli intellettualisti solo nel senso che non pretende che la prova di una verità sia definitivamente compiuta prima che cominci l'adesione ad essa della nostra volontà. « La volontà è immanente all'intelligenza, e reciprocamente. Giudizio di fede ed atto di fede sono simultanei, interni l'uno all'altro » [2]).

E questo è in generale il principio informatore di tutta la filosofia dell'azione (Blondel) e del modernismo. Non ci fermeremo perciò a rilevare ulteriormente le affinità del Pragmatismo con le filosofie dell'Ollé-Laprune, del Blondel, del Laberthonnière, del Loisy e degli altri rappresentanti di quello che è stato chia-

[1]) *Dogme et Critique*, p. 32.
[2]) *Ibid.*, p. 331.

mato il pragmatismo religioso. I motivi più propriamente pragmatistici di queste filosofie sono quelli considerati per il Le Roy, che è certamente colui che più si avvicina, nella concezione della religione come nella critica della scienza, alle idee del James ed a quelle dello Schiller.

APPENDICE BIBLIOGRAFICA

Questa bibliografia è limitata al pragmatismo strettamente inteso, e non riguarda quindi le correnti di pensiero affini di cui si parla nella seconda parte del presente lavoro.

Generalmente sono state escluse le recensioni. Le indicazioni si riferiscono ai testi originali : sono citate solo le traduzioni italiane e, in mancanza di queste, quelle francesi.

AARS K. B. R., *Pragmatismus und Empirismus*, «Zeit. für Philos. und phil. Kritik», 135, 1.

— *Energielehre und Pragmatismus*, «Ber. Kongr.», p. 494.

ACKERMAN P., *Some aspects of Pragmatism and Hegel*, «The Journal of Philos. Psych. and S. M.», vol. XV, n.° 13, 20 giugno 1919, pp. 337-356.

ALBEGGIANI F., *Il Pragmatismo di W. James*, «Riv. di filos.», VI, 1914, pp. 200-219.

ALBERTINI C., *El Pragmatismo*, «Anales del inst. de enseñanza general», 1910, p. 43.

ALIOTTA A., *Il Pragmatismo anglo-americano*, «La Cult. filos.», 1909, (III, 2), pp. 104-134.

— *Il Pragmatismo anglo-americano*, in «La reazione idealistica contro la scienza», Palermo, «Optima», 1912, pp. 197-229.

AMENDOLA G., *La novità del Pragmatismo*, «Anima», febb. 1911, pp. 56-59.

(ANONIMO), *La psicologia religiosa di William James*, «La Civiltà Catt.», vol. 3 ; 1912, pp. 654-665.

— *William James e il Pragmatismo*, «ibid.», 2, 1913, pp. 155-164.

ARMSTRONG A. C., *The evolution of Pragmatism*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. V, n.° 24, 19 nov. 1908, pp. 645-650.

ARNAIZ MARC., *Pragmatismo y humanismo*, «Cultura española», VII, agosto 1907.

BAKEWELL C. M., *An open letter to prof. James concerning immediate empiricism*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. II, n.° 19, 14 sett. 1905, pp. 520-522.

— *The issue between idealism and immediate empiricism*, «ibid», vol. II, n.° 25, 7 dic. 1905, pp. 687-691.

BALDINI P., *La religiosità secondo il Pragmatismo*, «Il Rinnovamento», III, Milano 1908, fasc. I, pp. 43-66.

BALDWIN I. M., *The limits of pragmatism*, «Psychol. Rev.», vol. XI, n.° 1, genn. 1904, pp. 30-60.

BAWDEN H. HEATH, *What is Pragmatism*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. I, n.° 16, 4 agosto 1904, pp. 421-427.

— *The principles of Pragmatism*, New-York, Boston, Houghton Mifflin Co., 1910, pp. VIII-364.

BERGSON H., *À propos d'un article de Mr. Walter B. Pitkin intitulé : «James and Bergson»*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. VII, n.° 14, 7 luglio 1910, pp. 385-388.

BERTHELOT RÉNÉ, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. 1°) Le Pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré*, Paris, Alcan, 1911, pp. 416.

— 2°) *Le Pragmatisme chez Bergson*, Paris, Alcan, 1913, pp. 358.

BLOCH WERNER, *Der Pragmatismus von Schiller und James*, «Zeitschrift für Philos. und phil. Kritik», 152, 1913, pp. 1-41 ; 145-214 (a parte, Leipzig, 1914).

BODE B. H., *Realism and Pragmatism*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. III, n.° 15, 19 luglio 1906, pp. 393-401.

— *Objective idealism and its critics*, «The Philos. Rev.», nov. 1910, pp. 597-609.

BOIS E., *Pragmatismo*, «Bilychnis», nov.-dic. 1916, (V, 11-12) pp. 332-340.

BONATELLI F., *Il movimento prammatistico*, «Riv. Filos.», 1901, fasc. 2°, pp. 145-151.

BOODIN J. E., *What Pragmatism is and is not*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. VI, n.° 23, 11 nov. 1909, pp. 627-635.

— *Philosophical tolerance*, «The Monist», vol. XVIII, p. 298.

— *The reality of religious ideals*, «The Harvard Theological Review», vol. II, p. 298.

— *Truth and meaning*, «The Psychol. Rev.», vol. XV, p. 172.

— *Truth and Agreement*, «ibid», vol. XVI, p. 55.

— *Pragmatic realism. The five attributes*, «Mind», ott. 1913, pp. 509-525.

BORRELL PH., *La notion de Pragmatisme*, «Rev. de phil.», dic. 1907.

BOURDEAU J., *Pragmatisme et modernisme*, Paris, Alcan, 1909, pp. VII-238.

— *Le Pragmatisme contre l' Intellectualisme*, in «La Philosophie Affective», Paris, Alcan, 1912, cap. IV.

BOUTROUX ÉMILE, *William James*, Paris, Colin, 1912,[3] pp. 142.

— *W. James*, «Rev. de Mét. et de M.», nov. 1910, pp. 711-743.

— *W. James et l'expérience religieuse*, in «Science et Religion», Paris, Flammarion, 1908, pp. 298-339.

BOVET PIERRE, *La définition pragmatique de la vérité*, estratto della «Rev. de théol. et de phil.,», St. Blaise, Foyer solidariste, 1910, pp. 37.

BRADLEY F. H., *On the ambiguity of pragmatism*, «Mind», aprile 1908.

— *Essays on truth and reality*, Oxford, 1914 (in particolare capitoli IV e V).

BROWN W. A., *The pragmatic value of the absolute*, «The Jour-

nal of. Phil. Psych. and S. M.», vol. IV, n.º 17, 15 agosto 1907, pp. 459-464.

BRUMAS E., *Humanisme et Pragmatisme*, «Rev. thomiste», 17, 3.

BURCKHARDT R., *Biologie und Humanismus*, Jena, Diederichs, 1907.

BUSCH K. A., *William James als Religionsphilosoph*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1911, pp. VIII-88.

BUSH W. T., *The empiricism of James*, «The Journal of Phil. psych. and S. M.», vol. X, n.º 20, 25 settembre 1913, pp. 533-341.

— *Value and causality*, «ibid.», vol. XV, n.º 4. 14 febb. 1918, pp. 85-96.

C. OD. (CAMPO O.), *William James*, «Coenobium», 1910, V, pp. 3-6.

CALDERONI M., *Métaphysique et positivisme*, «Biblioth. du Congrès de Philos.», vol. I, Paris, 1901.

— *Le varietà del Pragmatismo*, «Leonardo», Firenze, nov. 1904, pp. 3-7.

— *Variazioni sul Pragmatismo*, «ibid.», febbraio 1905, pp. 15-21.

— *La Prévision dans la théorie de la connaissance*, «Rev. de Mét. et de M.», sett. 1907, pp. 559-576.

— *Forme e criteri di responsabilità*, «Riv. di Psic. Appl.», 1908, pp. 233-261.

— *Le basi psicologiche della responsabilità*, «Riv. ital. di sociol.», 1908, pp. 579-599.

— *Giovanni Vailati*, «Rivista di Psicologia Appl.», 1909, pp. 420-433.

— *Una difficoltà del metodo pragmatistico*, «ibid.», 1909, pp. 234-238.

— *Il filosofo di fronte alla vita morale*, «Boll. Bibliot. Fil.», Firenze, marzo 1911, pp. 425-428.

CALDERONI e VAILATI, *Le origini e l' idea fondamentale del pragmatismo*, «Riv. di psic. appl.», 1909, pp. 10-29.

— *Il Pragmatismo*, Lanciano, Carabba, 1920, pp. 139.

CALÒ G., *Intorno al progresso odierno del Pragmatismo e ad*

una nuova forma di esso, «Riv. di filos.», marzo-aprile 1905, fasc. I, pp. 182-209.

CALÒ G., *L'umanismo*, «La Cult. Filos.», I, 1907, pp. 38-44.

CANTECOR G., *Le Pragmatisme*, «Année psychologique», 14.

CARUS P., *Pragmatism*, Chicago, The Open Court Publish. Co. (reprinted from the Monist, luglio 1908, pp. 321-362).

— *A postscript on pragmatism*, «Monist.», XIX, 1.

— *Truth on trial — An exposition of the nature of truth preceded by a critique of Pragmatism and an appreciation of its Leader* - Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911, pp. V-138.

CAVIGLIONE CARLO, *William James*, «Rass. Naz.», 1º ott. 1910, pp. 384-395.

CHARLES P., *Études sur les théories de la connaissance*, IV. *Le Pragmatisme de l'école française*, «Rev. de philos.», aprile 1910, pp. 393-422.

CHIAPPELLI A., *William James e la sua opera di filosofo*, «Marzocco», 4 sett. 1910.

— *Naturalisme, humanisme et philosophie des valeurs*, «Rev. philos.», marzo 1909, pp. 225-255.

CHIDE A., *Pragmatisme et intellectualisme*, «Rev. philos», aprile 1908, pp. 367-388.

CHIOCCHETTI E., *William James* e *F. C. S. Schiller* (*Il Prammatismo inglese-americano*), «Riv. di filos. neo-scol.», 1910, pp. 142-158.

— *La teoria della verità e della realtà nel Prammatismo* «ibidem», ott. 1910, pp. 431-451.

— *Saggio di esposizione sintetica del Prammatismo religioso di W. James e di F. C. S. Schiller*, «ibid.», 1911 pp. 24-33; 212-231.

COLVIN, *Pragmatism old and new*, «Monist», vol. XVI, 4, 1907.

COSTELLO H. T., *Prof. Macintosh's pragmatic realism*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. XIII, n.º 12, 8 giugno 1916, pp. 309-318.

— *Hypotheses and istrumental logicians*, «ibid.», vol. XV, n.º 3, 31 genn. 1918, pp. 57-64.

Creighton J. E., *Purpose as logical category*, «The Phil. Rev.», maggio 1904, vol. XIII, n.º 3, pp. 284-297.

Dashiell J. F., *Humanism and science*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. XII, n.º 7, 1º aprile 1915, pp. 177-189.

Dauriac L., *Le Pragmatisme et le réalisme du sens commun*, «Rev. philos.», ott. 1911, pp. 337-367.

Davis T. L., *The contrast between scientific theory and the demands of the Pragmatic prescription*, «The Journal of Philos. Psych. and. S. M.», vol. XIV, n.º 4, 15 febb. 1917, pp. 93-102.

Dewey John, *Studies in logical theory* — With the cooperation of members and fellows of the department of philosophy, «The University of Chicago Press», 1909, 2ª impress.

— *The influence of Darwin on philosophy and other essays in contemporary thought*, New-York, Henry Holt & Co., 1910, pp. VI-309.

— *How we think*, Boston, D. C. Heath & Co., 1910, pp. VI-224.

— *German philosophy and politics*, New-York, H. Holtand Co., 1915, p. 134.

— *Democracy and education*, New-York: The Macmillan Co., 1916, pp. XII-434.

— *Essays in experimental logic*, «The University of Chicago Press», 1916, pp. VII-444.

— *Scuola e Società*, 1ª trad. it. di G. D. Laghi, Catania, Battiato, 1915, pp. 92.

— *Notes upon logical topics*, 1) *A classification of contemporary tendencies*, «The Journal of Philos. Psych. and S. M.», vol. I, n.º 3, 4 febb. 1904, pp. 57-62 — 2) *The meanings of the term idea*, «ibid.», n.º 7, 31 marzo 1904, pp. 175-78.

— *The superstition of necessity*, «Monist», III, 362.

— *Logical conditions of scientific treatment of morality*, «University of Chicago Press», 1903.

— *Belief and realities*, «Phil. Rev.», XV, pp. 113 e segg.

— *The realism of Pragmatism*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. II, n.º 12, 8 giugno 1905, pp. 324-327.

Dewey John, *The postulate of immediate empiricism*, «ibid», vol. II, n. 15, 20 luglio 1905, pp. 393-399.

— *Immediate empiricism*, «ibid», vol. II, n.º 22, 26 ott. 1905, pp. 597-599.

— *The knowledge experience and its relationships*, «ibid.», vol. II, n.º 24, 23 nov. 1905, pp. 652-657.

— *The knowledge experience again*, «ibid.», vol. II, n.º 26, 21 dic. 1905, pp. 707-711.

— *The terms «conscious» and «consciousness»*, «ibid», vol. III, n.º 2, 18 genn. 1906, pp. 39-41.

— *Reality as experience*, «ibid», vol. III, n.º 10, 10 maggio 1906, pp. 253-257.

— *The control of ideas by facts*, «ibid», vol. IV, (I) n.º 8, 1º aprile 1907, pp. 197-203; (II) n.º 10, 9 maggio 1907, pp. 253-259; (III) n.º 12, 6 giugno 1907, pp. 309-319.

— *Does reality possess practical character?*, in «Essays Philosophical and Psychological in Honor of W. James», New York, Longmans, Green, and Co., 1908.

— *What does pragmatism mean by practical?* «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. V, n.º 4, febb. 1908, pp. 85-99.

— *The logical character of ideas*, «ibid», vol. V, n.º 14, 2 luglio 1908, pp. 375-381.

— *Objetcs, data, and existences: a reply to Prof. Mc. Gilvary*, «ibid», vol. VI, n.º 1, 7 genn. 1909, pp. 13-21.

— *The dilemma of the intellectualist theory of truth*, «ibid», vol. VI, n.º 16; 5 agosto 1909, pp. 433-434.

— *Valid knowledge and the «Subjectivity of experience»*, «ibid.», vol. VI, n.º 7, 31 marzo, 1910, pp. 169-174.

— *Some implications of anti-intellectualism*, «ibid», vol. VII, n.º 18, 1º sett. 1910, pp. 477-481.

— *William James*, «ibid», vol. VII, n.º 19, 15 sett. 1910, pp. 505-508.

— *The short-cut to realism examined*, «ibid», vol. VII, n.º 20, 29 sett. 1910, pp. 553-557.

DEWEY JOHN, *Rejoinder to Dr. Spaulding*, «ibid», vol. VIII, n.° 3, 2 febbr. 1911, pp. 77-79.
— *Brief studies in realism*, «ibid», vol. VIII, (I) n.° 15, 20 luglio 1911, pp. 393-400; (II) n.° 20, 28 sett. 1911, pp. 546-554.
— *A reply to Prof. Royce's critique of instrumentalism*, «The Philos. Rev.», genn. 1912, pp. 69-81.
— *In response to Prof. Mc. Gilvary*, «The Journal of Philos. Psych. and S. M.», vol. IX, n.° 20, 26 sett. 1912, pp. 544-548.
— *Perception and organic action*, «ibid», vol. IX, n.° 24, 21 nov. 1912, pp. 645-668.
— *Is nature good? A conversation*, «Hibbert Journal», 7. 4.
— *The problem of values*, «The Journal of. Philos. Psych. and S. M.», vol. X, n.° 10, 8 maggio, 1913, pp. 268-269.
— *The subject-matter of metaphysical inquiry*, «ibid.», vol. XII, n.° 13, 24 giugno 1915, pp. 337-345.
— *The logic of judgments of practise*, «ibid», vol. XII, n.° 19. 16 sett. 1915, pp. 505-523.
— *The pragmatism of Peirce*, «ibid.», vol. XIII, n.° 26, 21 dic. 1916, pp. 709-715.
— *Concerning novelties in logic: a reply to Mr. Robinson*, «ibid», vol. XIV, 26 aprile 1917, pp. 237-245.
— *Duality and dualism*, «ibid.», vol. XIV, n.° 18, 30 aprile 1917, pp. 491-493.
— *The objects of valuation*, «ibid.», vol. XV, n.° 10, 9 maggio 1918, pp. 253-258.
DEWEY AND TUFTS, *Ethics*, New-York, H. Holt and Co., 1908, pp. XIII-618, in 8°.
DRISCOLL J. T. *Pragmatism and the problem of the idea*, New-York, Longmans, Green, and Co., 1915, pp. XXVII-274.
DUGAS L., *Positivisme criticisme, et pragmatisme*, «Rev. Philos.», dic. 1911, pp. 584-605.
DUPRAT E., *L' attitude Pragmatiste*, «Coenobium», II, 1, pp. 13-17.
EGGENSCHWYLER, *Nietzsche und der Pragmatismus*, «Archiv für philosophie», XVIII, 1912, p. 447.

ENRIQUES FED., *Il Pragmatismo*, «Scientia», 1910, n.° XV, pp. 146-164 (suppl. pp. 110-128).
EWER B. C., *Paradoxes in natural realism*, «The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. VI, n.° 22, 28 ott. 1909, pp. 589-600.
FARGES ALBERT, *La crise de la certitude. Étude des bases de la connaissance et de la croyance avec la critique du néo-kantisme, du pragmatisme, du newmanisme*, Paris, Berche et Tralin, 1907.
FAWCETT E. D., *A Note on Pragmatism*, «Mind», XX, 1910, p. 399.
FERRIÈRE AD., *Deux philosophes de l'expérience (James et Flournoy)*, «Coenobium», maggio 1912, pp. 1-13.
FITE WARNER, *Pragmatism and science*, «The Phil. Rev.», luglio 1914, pp. 410-429.
— *Pragmatism and truth*, «ibid», sett. 1914, pp. 506-524.
FLOURNOY TH., *La philosophie de William James*, Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1911, p. 219.
FOUILLÉE ALFRED, *La néo-sophistique pragmatiste*, in «La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes». Livre III, chap. IV; Paris, Alcan, 1911 (e in «Rev. philos.», aprile 1911, pp. 337-366).
FRANK S., *Der Pragmatismus als philos. Lehre — Die Debatten über Pragmatismus von Berdjajew, Bulgakow, Struve, Frank und andere*, «Russkaia Mysl», 1910.
GARDINER H. N., *The problem of truth*, «The Phil. Rev.», marzo 1908, pp. 114-137.
GARRIGOU-LAGRANGE R., *Le Dieu fini du Pragmatisme*, «Rev. scol. de phil. et th.», aprile 1907.
GAULTIER (DE) J., *Scientisme et pragmatisme*, «Rev. philos.», giugno 1911, pp. 661-689.
GENTILE GIOVANNI, *Religione e prammatismo per W. James*, in «Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia», Laterza, Bari, 1909, pp. 159-183 (e in «La Critica», anno II, fasc. VI, 20 nov. 1904, pp. 471-482).
GEYER D. L., *The pragmatic theory of truth as developed by Peirce, James, and Dewey*, 1914, pp. 55.

GIFFORD A. R., *The pragmatic ὝΛΗ of Mr. Schiller*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. V, n.° 4, 13 febb. 1908, pp. 99-104.

GILLESPIE C. M., *The truth of Protagoras*, « Mind », ott. 1910, pp. 470-492.

GODDARD H. C., *Literature and the « New » philosophy*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. VII, n.° 5, 3 marzo 1910, pp. 124-133.

GORE W. C., *The mad absolute of a pluraliste*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. III, n.° 21, 11 ott. 1906, pp. 575-577.

GRONAU G., *Der Pragmatismus von James und Schiller*, in « Die Philosophie der Gegenwart », Langensalza, Wendt & Klauvell, 1919, pp. 59-81.

GRYBOWSKI, *Der heutige Pragmatismus — Versuch einer Charakteristik* (polacco), Warschau, Wende & Cie., 1912, pp. 158.

GUTBERLET KONST., *Der Pragmatismus*, « Phil. Jahrb. », XXI, 4. 1908.

HÉBERT MARCEL, *Le Pragmatisme. Étude de ses diverses formes*, etc., Paris, E. Nourry, 1909,[2] pp. 168.

HIBBEN J. G., *The test of Pragmatism*, « The Phil. Rev. », luglio 1908, pp. 365-382.

HOENRLÉ R. F. A., *Pragmatism vs. absolutism*, « Mind », (I) luglio 1905, N. S., n.° 55, pp. 297-334; (II) ott. 1905, N. S., n.° 56, pp. 441-478.

HÖFFDING H., *William James*, in « Philosophes contemporains » trad. franc. Alcan, Paris, 1907, pp. 180-196.

HOWARD, D. T., *The Pragmatic method*, « The Journal of Philos. Psych. and. S. M. », vol. XV, n.° 6, 14 marzo 1918, pp. 149-157.

HUIZINGA A., *The american philosophy of Pragmatism*, « Biblioth. Sacra », genn. 1909, Boston, Sherman, 1911, in 8, pp. 64.

INGE W. R., *Personal idealism and mysticism*, New-York: Longmans, Green and Co., 1907, pp. X-186.

JACOBSON EDMUND, *The relational account of truth*, « The

Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. VII, n.° 10, 12 maggio 1910, pp. 253-261.

JACOBY GÜNTHER, *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands. Eine Würdigung*, Leipzig, Dürrschen Buchhandlung, 1909, pp. 58.

JAMES WILLIAM, *The principles of psychology*, New-York, Holt, 1890, voll. 2 in 8°, pp. X II-689; VI-704.

— *Principj di psicologia*, Trad. it. con aggiunte e note del dott. G. C. Ferrari, diretta e riveduta dal prof. A. Tamburini, 3ª ed., Milano, Soc. Ed. lib., 1909, in 8°, pp. XXIV-957.

— *Psychology: briefer course*, New-York: Holt, 1892, in 12°, pp. XIII-478.

— *Compendio dei principj di psicologia di W. James*, a cura di G. Tarozzi con una introd. su « Il pensiero di W. James e il nostro tempo », Milano, Soc. Ed. Lib., 1911, in 16°, pp. 550.

— *The Will to Believe, and other essays in popular philosophy*, New-York, London, Longmans, Green & Co., 1897, in 8°, pp. XVII-332.

— *La volontà di credere*, trad. it., Milano, Lib. Ed. Milanese, 1912, in 16°, pp. XV-375.

— *Human immortality: Two supposed objections to the Doctrine*. Boston: Houghton Mifflin & Co., London: A. Constable & Co., 1898, in 12°, pp. 70.

— *Talks to teachers on psychology; and to students on some of life's ideals*, New York, Holt, 1899, in 8°, pp. XI-301.

— *Gli ideali della vita*, Trad it. di G. C. Ferrari, 4ª ed., Torino, Bocca, 1916, in 8°, pp. XVI-265.

— *The varieties of religious experience: a study in human nature*, New-York, London, Longmans, Green & Co., 1902, in 8°, pp. XII-534.

— *Le varie forme della coscienza religiosa*. Trad. it. di G. C. Ferrari e M. Calderoni - pref. di R. Ardigò, Torino, Bocca, 1904, pp. XV-467, in 8°.

— *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking:*

Popular lectures on philosophy, New-York, London, Longmans, Green & Co., 1907, in 8°, pp. XIII-309.

JAMES WILLIAM, *Le Pragmatisme*, trad. franc., con introd. di H. Bergson, Paris, Flammarion, 1911.

— *The meaning of truth : a sequel to « Pragmatism »*, New-York, London, Longmans, Green & Co., 1909, in 8°, pp. XXII-298.

— *L' idée de vérité*, trad. franc., Paris, Alcan, 1913, pp. XV-258, in 8°.

— *A pluralistic universe : Hibbert lectures on the present situation in philosophy*, New-York, London, Longmans, Green & Co., 1909, in 8°, pp. VI-405.

— *Philosophie de l'expérience*, Trad. franc., Paris, Flammarion, 1910, in 16°, pp. 368.

— *Some problems of philosophy : A Beginning of an Introduction to philosophy*, New-York, London, Longmans, Green & Co., 1911.

— *Introduction à la philosophie*, trad. franc., Paris, Rivière, 1914, in 16°, pp. 301.

— *Memories and studies*, New-York, London, Longmans, Green, & Co., 1911.

— *Essays in radical empiricism*, stesso editore, 1912.

— *Saggi Pragmatisti*, a cura di G. Papini, Lanciano, Carabba, 1910, pp. 125.

— *Philosophical conception and practical results*, stampato nella « University Cronicle » sett. 1898 ; ripubblicato dal James col titolo : *The pragmatic method*, in « The Journal of. Phil. Psych., and S. M. », vol. I, n.° 25, 8 dic. 1904, tradotto in it. da G. Papini col titolo *Il Metodo Pragmatista* in « Saggi Pragmatisti », Carabba, Lanciano, 1910.

— *Does « Consciousness » exist ?*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. I, n.° 8, 1° sett. 1904, pp. 477-491.

— *A world of pure experience*, « ibid », vol. I, nn. 20, 21 ; 29 sett. e 13 ott. 1904, pp. 533-543 ; 561-570.

— *The pragmatic method*, « ibid », vol. I, n. 25, 8 dic. 1904, pp. 673-687.

JAMES WILLIAM, *Humanism and truth*, « Mind », ott. 1904, vol. XIII, N. S., n. 52, pp. 457-475.

— *Humanism and truth once more*, « Mind », aprile 1905, N. S., n. 54, pp. 190-198.

— *The experience of activity*, « Psychol. Rev. », XII, 1° genn. 1905, pp. 1-17.

— *The thing and its relations*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. II, n.° 2, 19 genn. 1905, pp. 29-41.

— *How two minds can know one thing*, « ibid. », vol. II, n.° 7, 30 marzo 1905, pp. 176-181.

— *Is radical empiricism solipsistic ?*, « ibid. », vol. II, n.° 9, 27 aprile 1905, pp. 235-238.

— *The place of affectional facts in a world of pure experience*, « ibid. », vol. II, n.° 11, 25 maggio 1905, pagine 281-287.

— *The essence of humanism*, « ibid ». vol. II, n.° 5, 2 marzo 1905, pp. 113-118.

— *G. Papini and the pragmatist movement in Italy*, « ibid. », vol. III, n.° 13, 21 giugno 1906, pp. 337-341.

— *The mad absolute*, « ibid », vol. III, n.° 24, 22 nov. 1906, pp. 656-657.

— *Mr. Pitkin's refutation of « radical empiricism »*, « ibid. », vol. III, n.° 26, 20 nov. 1906, pp. 712.

— *The energies of men*, « Philos. Rev. », genn. 1907, pagine 1-20.

— *A reply to Mr. Pitkin*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. IV, n.° 4, 14 sett. 1907, pp. 105-106.

— *Pragmatism's conception of truth*, « ibid. », vol. IV, n.° 6, 14 marzo 1907, pp. 141-145.

— *A defense of Pragmatism*, « Popular Science Monthly », marzo 1907, pp. 193-206.

— *A word more about truth*, « Journal of Phil. Phych. and S. M. », vol. IV, n.° 15, 18 luglio 1907, pp. 393-396.

— *Professor Pratt on truth*, « ibid », vol. IV, n.° 17, 15 agosto 1907, pp. 464-467.

— *The absolute and the strenuous life*, « ibid », vol. IV, n.° 20, 26 sett. 1907, pp. 546-548.

JAMES WILLIAM, *The pragmatist account of truth and its misunderstanders*, « Philos. Rev. », 1° genn. 1908, pp. 1-17.
— *« Truth » « versus truthfulness »*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. V, n.° 7, 26 marzo 1908, pagine 179-181.
— *Il significato del termine verità*, « Riv. di Psicol. Applicata », 1908, pp. 175-176.
— *Pluralism and religion*, « Hibbert Journal », 1908, 6, pp. 721-728.
— *Hegel and his method*, « Ibid », 1908, 7, pp. 63-75.
— *Review of M. Hébert's « Le Pragmatisme et ses diverses formes anglo-américaines »*, « The Journal of Phil. Psych., and S. M. », Vol. V, n.° 25, 3 dic. 1908, pp. 689-694.
— *The philosophy of Bergson*, « Hibbert Journal », 1909, 7, pp. 562-577.
— *On a very prevalent abuse of abstraction*, « Popular Science Monthly », 1909, pp. 485-493.
— *Bradley or Bergson ?* » « The Journal of Phil. Psych. and S. M. ».
vol. VII, n.° 2, 20 genn. 1910, pp. 29-33.
— *A suggestion about mysticism*, « ibid », vol. VII, n.° 4, 17 febb. 1910, pp. 85-92.
— *The moral equivalent of war*, « Popular Science Monthly », 1910, 27, pp. 400-412.
— *A great french philosopher at Harvard*, « Nation » (N. Y.), 1910, 90, pp. 312-314.

Per una bibliografia più completa delle opere del JAMES, dal 1868 al 1910, cfr. *A list of the published writings of William James*, in « The Psychol. Rev. », vol. XVIII, 1911, pp. 157-165.

JEANNIÈRE B., *Un réaliste peut-il être pragmatiste ?*, « Rev. de philos. », febb. 1910, pp. 133-155.
JERUSALEM WILHELM, *Der Pragmatismus*, « Deutsche Literaturzeitung Jahrg », XXIX, 4, pp. 198-206.
JOSEPH H. W. B., *Professor James on « humanism and truth »*, « Mind », genn. 1905, N. S. n.° 53, pp. 28-41.
KALLEN HORACE M., *The pragmatic notion of* ὕλη, « The

Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. V, n.° 11, 21 maggio 1908, pp. 293-297.
KALLEN HORACE M., *Dr. Montague and the pragmatic notion of value*, « ibid », vol. VI, n.° 20, 30 sett. 1909, pp. 549-552.
— *The applications of pragmatism*, « ibid », vol. VI, n.° 24, 25 nov. 1909, pp. 655-661.
— *James, Bergson and Mr. Pitkin*, « ibid », vol. VII, n.° 13, 23 giugno 1910, pp. 353-357.
— *Pragmatism and its « principles »*, « ibid. », vol. VIII, n.° 23, 9 nov. 1911, pp. 617-636.
— *James, Bergson, and traditional metaphysics*, « Mind », aprile 1914, pp. 207-239.
— *William James and Henri Bergson : A study in contrasting theories of life*, Chicago : The University of Chicago Press, 1914, pp. XI-248.
KING IRVING, *Pragmatism as a philosophic method*, « The Philos. Rev. », vol. XII, n.° 5, sett. 1903, pp. 510-524.
KLEINPETER H., *Der Pragmatismus im Lichte der Menschen Erkenntnislehre*, « Wissenschaftliche Rundschau », II, 1910, p. 406.
KLIMKE FRIED, *Eine neue Philosophie*, « Przeglad Pouszechny », 100.
— *Der Pragmatismus und Modernismus*, « ibid. ».
KNOX H. V., *The philosophy of William James*, London, 1914.
LABEYRIE, *Rôle de la volonté dans la connaissance — Pragmatisme et humanisme*, « Revue des sciences ecclésiastiques », aprile-maggio, 1907.
LADD G. T., *The confusion of pragmatism*, « Hibbert Journal », 7, 4.
— *Rationalism and empiricism*, « Mind », genn. 1913, pp. 1-13.
LAGUNA (De) G. A., *The practical character of reality*, « The Philos Rev. », luglio 1909, pp. 396-415.
LALANDE A., *Pragmatisme et pragmaticisme*, « Rev. philos. », febb. 1906, pp. 121-146.
— *Pragmatisme, humanisme et vérité*, « Rev. Philos. », gennaio 1908, pp. 1-26.

LALANDE A., *L' idée de vérité d'après W. James et ses critiques*, « Rev. philos. », genn. 1911, pp. 1-26.
LECLÈRE A., *Pragmatisme, modernisme, protestantisme*, Paris, Bloud et Cie. 1909, in 16.
LEGRAND G. *L'expérience religieuse et la philosophie de W. James*, « Rev. Néo-Scol. de philos. », genn. 1913, pp. 69-87.
LEIGHTON I. A., *Pragmatism*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. I, n.° 6, 17 marzo 1904, pp. 148-156.
— *Cognitive thought and immediate experience*, « ibid », vol. II, n.° 7, 29 marzo 1906, pp. 174-180.
LEUBA J. H., *Prof. W. James's interpretation of religious experience*, « The International Journal of Ethics », vol. XIV, n.° 3, aprile 1904, pp. 322-329.
— *William James and immortality*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. XII, n.° 15, 22 luglio 1915, pp. 409-416.
LEVI A., *La filosofia dell' intuizione differenziata (H. Bergson — W. James)*, « Riv. di Psic. Appl. », 1911, pp. 47-75.
— *Il Prammatismo religioso*, « La Cultura filos. », I, 1907, pp. 305-310.
LLOYD A. H., *Radical empiricism and agnosticism*, « Mind », aprile 1908.
— *Pragmatism and metaphysics*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », XIV, n.° 18, 30 agosto 1917, pagine 477-483.
LORENZ TH., *Der Pragmatismus*, « Intern. Wochenschr. », II, p. 943 e segg ; 973 e segg.
— *Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant*, « Kantstudien », XIV, H, 1, p. 8 e segg.
LOVEJOY A. O. *The thirteen pragmatisms*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. V, (I) n.° 1, 2 genn. 1908, pp. 5-12 ; (II) n.° 2, 16 genn. 1908, pp. 29-39.
— *Pragmatism and realism*, « ibid », vol. VI, n.° 21, 14 ottobre 1909, pp. 575-580.
— *William James as philosopher*, « The International Journal of Ethics », genn. 1911, pp. 125-133.
MAC EACHREN J. M., *Pragmatismus*. Leipzig, Dieterich, 1910.

MACINTOSH D. C., *Representational Pragmatism*, « Mind », aprile 1912, pp. 167-181.
— *The problem of knowledge*, London, Macmillan, 1915, pp. XX-503.
MACKENZIE J. S., *Lectures on humanism*, London, Swan, Sonnenschein and Co., 1907, pp. VII-243.
MASCI FILIPPO, *Intellettualismo e pragmatismo*, « Atti della R. Acc. di scienze mor. e pol. », Napoli, 1912, vol. XLI, parte 1ª. pp. 1-68.
— *Scienza e conoscenza*, « Atti del IV Congr. della Soc. Ital. pel progr. delle scienze », Napoli, 1910.
MC. CLURE M. T., *Pragmatism and democracy*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. XV, n.° 18, 29 agosto 1918, pp. 481-488.
MC. GIFFORT A. C., *The Pragmatism of Kant*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. VII, n.° 8, 14 april 1910, pp. 197-203.
MC. GILVARY E. B., *British exponents of Pragmatism*, « Hibbert Journal », aprile 1908.
— *The Chicago « Idea » and idealism*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. V, n.° 22, 22 ott. 1908, pagine 589-597.
— *Experience and its inner duplicity*, « ibid », vol. VI, n.° 9, 29 aprile 1909, pp. 225-232.
— *The « Fringe » of W. Jame's psychology the basis of logic*, « The Phil. Rev. », vol. XX. n.° 2, marzo 1911, pp. 137-164.
— *Prof. Dewey's « action of consciousness »*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. VIII, n.° 17, 17 agosto 1911, pp. 458-460.
MELLONE S. H., *Is humanism a philosophical advance ?* « Mind », ott. 1905, N. S. n.° 56, pp. 507-529.
MÉNARD A., *Analyse et critique des principes de la psychologie de W. James*, Paris, Alcan, 1911, pp. 466.
MENTRÉ F., *Note sur la valeur pragmatique du Pragmatisme*, « Rev. de phil. », luglio 1907.

MENTRÉ F., *Complément à la note sur la valeur pragmatique du Pragmatisme*, « ibid », dic. 1907.
MEYER MAX, *The exact number of pragmatisms*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. V, n.° 12, 4 giugno 1908, pp. 321-326.
MILHAUD G., *Cournot et le Pragmatisme scientifique contemporain*, « Scientia », V, XX, 1910, p. 370.
MILLER D. S., *Some of the tendencies of prof. James's Work*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M.», vol. VII, n.° 24, 24 nov. 1910, pp. 645-664.
MILLER IRVING E., *The psychology of thinking*, New-York, Macmillan and Co., 1909.
MONTAGUE N. P., *The true, the good, and the beautiful from a pragmatic standpoint*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. VI, n.° 9, 29 aprile 1909, pp. 233-238.
— *May a realist be a pragmatist ?*, « ibid », vol. VI, (I), n.° 17, 19 agosto 1909, pp. 460-483 ; (II) n.° 18, 2 sett. 1909, pp. 485-490 ; (III) n.° 20, 30 sett. 1909, pagine 543-548 ; (IV) n.° 21, 14 ott. 1909, pp. 561-571.
— *« A pluralistic universe » and the logic of irrationalism*, « ibid », vol. VII, n.° 6, 16 marzo 1910, pp. 141-155.
MOORE A. W., *Pragmatism and its critics*, « The Philos. Rev. », maggio 1905, vol. XIV, n.° 3, pp. 322-343.
— *Prof. Perry on Pragmatism*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. IV, n.° 21, 10 ott. 1907, pagine 567-577.
— *Antipragmatisme*, « ibid », vol. VI, n.° 11, 27 maggio 1909, pp. 291-295.
— *Pragmatism and solipsism*, « ibid », vol. VI, n.° 14, 8 luglio 1909, pp. 378-383.
— *How ideas work*, « ibid », vol. VII, n.° 23, 10 nov. 1910, pp. 617-626.
— *Pragmatism and its critics*, The University of Chicago Press, 1910, pp. XI-283.
— *Bergson and Pragmatism*, « The Phil. Rev. », luglio 1912, pp. 397-414.

MOORE A. W., *Pragmatism, science, and truth*, « ibid », nov. 1915, pagine 631-638.
MOORE G. E., *Prof. James's « Pragmatism »*, « Proceedings of the Aristotelian Society », N. S. VIII, 1908.
MÜLLER-FREIENFELS R., *Studien zum Pragmatismus*, « Annalen der Naturphilosophie », X, VI, 1911, pp. 210-241.
MURRAY D. L., *Pragmatic realism*, « Mind », 18.
— *Pragmatism-Philos. Ancient and Modern, with a preface by F. C. S. Schiller*, London, Constable, 1912, pp. 88, in 12°; New-York, Dodge Publishing Co., 1912, pagine X-78.
NÈVE P., *Le pragmatisme et la philosophie de Bergson*, « Annales de l' Institut Supérieur de Philosophie », 1912.
NICHOLS HERBERT, *Prof. Jame's « hole »*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. III, n.° 3, 1° febb. 1906, pagine 64-70.
— *Pragmatism versus science*, « ibid. », vol. IV, n.° 4, 28 febbraio 1907, pp. 122-131.
NOËL L., *Bulletin d'épistémologie. Le Pragmatisme*, « Rev. néoscol. de phil. », maggio 1907.
— *William James*, « ibid », febb. 1911, pp. 28-57.
O' SULLIVAN J. M., *Old criticisms and New Pragmatism*, London, New-York, Longmans, Green, and Co., 1909, pp. XIII-317.
PALHORIÈS F., *Le Pragmatisme en morale*, « Rev. néo-scol. de phil. », agosto 1913, pp. 339-365.
PAPINI G., *Sul Pragmatismo, Saggi e ricerche* (1903-1911), Milano, Lib. Ed. Mil., 1913, pp. XII-163 ; ripubblicato ora dal Vallecchi, Firenze, 1920.
— *F. C. S. Schiller*, in « 24 Cervelli », Milano, St. ed. Lombardo, 1918,[4] pp. 125-132.
— *Giovanni Vailati*, « ibid. », pp. 263-282.
PARODI D., *Le Pragmatisme d'après M. W. James et Schiller* (Étude critique), « Rev. de mét. et de mor., », gennaio 1908.
PATTEN S. N., *Pragmatism and social science*, « The Journal

of Phil. Psych. and S. M.», vol. VIII, n.° 24, 23 nov. 1911, pp. 653-660.
PAULHAN F., *Antipragmatisme et hyperpragmatisme*, « Rev. philos. », giugno 1909.
PEIRCE C. S., *How to make our thoughts clear*, « Popular Science Monthly », genn. 1878, pp. 286-302; trad. franc. « Rev. phil. », genn. 1879, pp. 39-57.
— *What Pragmatism is?* « Monist », aprile 1905, pp. 161-181.
— *The issues of pragmaticism*, « ibid. », vol. XV, pp. 481-499.
— *Mr. Peterson's proposed discussion*, « ibid », vol. XVI, p. 147 e segg.
— *Prolegomena to an apology for Pragmatism*, « ibid », vol. XVI, 4, 1906.
— *Pragmatism*, articolo nel « Diction. of. Phil. and Psych », del Baldwin, vol. II, pp. 322-323.
Per una completa bibliografia sul Peirce vedi « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. XIII, n.° 26, 21 dic. 1916, pp. 733-737: vol. XV, n.° 21, 10 ott. 1918, pp. 578-584.
PÉRÈS J., *Le Pragmatisme et l'esthétique*, « Rev. philos. », settembre 1911, pp. 278-284.
PERRY RALPH BARTON, *A Review of Pragmatism as a theory of knowledge*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. IV, n.° 14, 4 luglio 1907, pp. 365-374.
— *A Review of pragmatism as a philosophical generalization*, « ibid », n.° 16, 1° agosto 1907, pp. 421-428.
— *The philosophy of William James*, « The Phil. Rev. », genn. 1911, pp. 1-29.
— *Dr. Schiller on W. James and on realism*, « Mind », aprile 1915, pp. 240-249.
— *Dewey and Urban on value judgments*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M., vol. XIV, n.° 7, 29 marzo 1917, pp. 169-181.
PITKIN W. B., *A problem of evidence in radical empiricism*, « The Journal of Phil., Psych and S. M. », vol. III, n.° 24, 22 nov. 1906, pp. 645-650.

PITKIN W. B., *In reply to prof. James*, « ibid », vol. IV, n.° 2, 17 gennaio 1907, pp. 44-45.
— *James and Bergson: or, who is against intellect*, « ibid », vol. VII, n.° 9, 28 aprile 1910, pp. 225-231.
PRATT J. B., *What is Pragmatism?*, New-York, The Macmillan Co., 1909, pp. XI-145.
— *Truth and ist verification*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. IV, n.° 12, 6 giugno 1907, pp. 320-324.
— *Truth and ideas*, « ibid », vol. V, n.° 5, 27 febb. 1908 pp. 122-131.
PREZZOLINI, *L'arte di persuadere*, Lumachi, Firenze, 1907.
— *Le varietà del Pragmatismo*, « Leonardo », nov. 1904, pp. 7-9.
— *Il mio pragmatismo*, « ibid », aprile 1905, pp. 4-8.
PUTNAM J. J., *William James*, « The Atlantic Monthly », dicembre 1910.
QUICK OL. C., *The humanist theory of value: a criticism*, « Mind », aprile 1910, pp. 218-230.
READ CARVETH, *The metaphysics of nature*, 2ª ed., Appendix A London, Black, 1908.
REVERDIN HENRI, *La notion d'expérience d'après William James*, Genève et Bâle, Georg et Co., 1913, pp. XXII-223.
RILEY J. W., *Trascendentalism and Pragmatism*, « The Journal. of Phil. Psych. and S. M. », vol. VI, n.° 10, 13 maggio 1909, pp. 263-266.
— *Continental critics of Pragmatism*; (I) *French critics*, « ibid », vol. VIII, n.° 29, 27 aprile, 1911, pp. 225-232; (II) *Italian critics*, « ibid. », vol. VIII, n.° 11, 25 maggio 1911, pp. 289-294.
ROBET H., *La signification et la valeur du Pragmatisme*, « Rev. philos. », dic. 1912, pp. 568-601.
— *La valeur du Pragmatisme*, « ibid. », febb. 1913, pagine 156-183.
ROGERS A. K., *Prof. James's theory of knowledge*, « The Philos. Rev. », nov. 1906, pp. 577-596.
— *Pragmatism vs. dualism*, « ibid », genn. 1918, pp. 21-38.

ROTTA P., *D'una psicologia pragmatica della credenza*, « Riv. di filos. e scienze affini », luglio-sett. 1906, pp. 542-554.
ROYCE JOSIAH, *The eternal and the practical*, « Phil. Rev. », marzo 1904, vol. XIII, n.° 2, pp. 113-142.
— *William James and other essays on the philosophy of life*, New-York, The Macmillan Co., 1911, pp. XI-301.
ROYCE and FERGUS K., *Charles Sanders Peirce*, « The Journal of. Phil. Psych. and S. M. », vol. XIII, n.° 26, 21 dic. 1916, pp. 701-709.
RUGER H. A., « *Peirce on « What pragmatism is »*, « The Monist », aprile 1905.
RUSK R. R., *Die pragmatische und humanistische Strömung in der modernen englischen Philosophie*, Leipzig, Frommann, 1906.
RUSSELL BERTRAND, *Transatlantic truth*, « The Albany Review », gennaio 1908.
RUSSELL J. E., *The pragmatist's meaning of truth*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. III, n.° 22, 25 sett. 1906, pp. 599-601.
— *Pragmatism and the salvation from philosophic Doubt*, « ibid », vol. IV, n.° 3, 31 genn. 1907, pp. 57-64.
— *A reply to Dr. Schiller and W. James*, « ibid. », vol. IV n.° 9, 25 aprile 1907, pp. 238-243 ; n. 11, 23 maggio, 1907, pp. 289-296.
— *A last word to Dr. Schiller*, « ibid. », vol. IV, n.° 18, 29 aprile 1907, pp. 487-490.
— *The humanistic theory of value*, « Mind », ott. 1910, pagine 547-554.
— *Some difficulties with the epistemology of pragmatism and radical empiricism*, « Phil. Rev. », luglio 1906.
SABIN E. E., *Some difficulties in James's formulation of pragmatism*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. XV, n.° 12, 6 giugno 1918, pp. 309-322.
SABINE G. H., *Radical empiricism as a logical method*, « The Phil. Rev. », nov. 1905, n.° 6, pp. 696-705.
SALTER W. M. K., *Schopenhauer and Pragmatism*, « The Phil. Rev. », marzo 1910, pp. 137-153.

SANTAYANA G., *Russell's philocophical Essays* (II). *The critique of Pragmatism*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », n.° 5, 2 marzo 1911, pp. 113-124.
SCHILLER F. C. S., *Riddles of the sphinx, A study in the philosophy of humanism*, London, Macmillan, new and revised edition, 1910, pp. 506, in 8°.
— *Studies in Humanism*, London, Macmillan, 1912,[1] pagine XVIII-492.
— *Études sur l'humanisme*, trad. franc. Paris, Alcan, 1909, pp. IX-621.
— *Humanism — Philosophical essays*, London, Macmillan, 1912,[2] pp. XXX-382.
— *Axioms as postulates*, in « Personal Idealism » edited by Henry Sturt, London, Macmillan, 1902.
— *Plato or Protagoras ?* Oxford, Blackwell, 1908.
— *Formal logic*. London, Macmillan, 1912, pp. XVIII-423.
— *Philosophy, science, and psychical research*, « Proceedings of the Society for Psych. Research », Part. LXIX, vol. XXVII.
— *The definition of Pragmatism*, « Leonardo », aprile 1905, pp. 44-45.
— *The definition of « pragmatism » and « humanism »*, « Mind », aprile 1905, N. S. n.° 54, pp. 235-240.
— *Empiricism and the absolute*, « ibid », luglio 1905, n.° 55, pp. 348-370.
— *Pragmatism and pseudo-pragmatism*, « ibid », luglio 1906.
— *Is absolute idealism solipsistic ?* « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. III, n.° 4, 15 febb. 1906, pagine 85-89.
— *Faith, reason, and religion*, « Hibbert Journal », vol. IV, n.° 2, 1906, pp. 329-345.
— *Idealism and the dissociation of personality*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. III, n.° 18, 30 agosto 1906, pp. 477-482.
— *Joachim's the nature of truth*, « ibid », vol. III, n.° 20, 27 sett. 1906, pp. 549-557.

SCHILLER F. C. S., *The madness of the absolute*, « ibid », vol. IV, n.° 1, 3 genn. 1907, pp. 18-21
— *A pragmatic babe in the wood*, « ibid », vol. IV, n.° 2, 17 genn. 1907, pp. 42-44.
— *The pragmatic cure of doubt*, « ibid », vol. IV, n.° 9, 25 aprile 1907, pp. 235-238.
— *Pragmatism versus skepticism*, « ibid. », vol. IV, n.° 18, 29 agosto 1907, pp. 482-487.
— *Ultima ratio ?*, « ibid », vol. IV, n.° 18, 29 agosto 1907, pp. 490-494.
— *Is Mr. Bradley a pragmatist ?*, « Mind », luglio 1908.
— *Humanism and intuitionalism*, « ibid », genn. 1909, pagine 125-128.
— *Solipsism*, « ibid », aprile 1909, pp. 169-183.
— *The present phase of « idealist » philosophy*, « ibid », genn. 1910, pp. 30-45.
— *Absolutism in extremis ?*, « ibid », ott. 1910, pp. 533-540.
— *The humanism ot Protagoras*, ibid », aprile 1911, pagine 181-196.
— *Pragmatismo e umanismo*. « Coenobium », 1909, III, 3, pp. 34-42.
— *L'errore*, « Riv. di filos. », aprile 1911, pp. 293-306.
— *Relevance*, « Mind », aprile 1912, pp. 154-166.
— *The problem of formal logic*, « The Journal of Philos. psych. and S. M. » vol. IX, n.° 25, 5 dic., 1912, pagine 687-691.
— *Prof. Perry's realism*, « Mind », luglio 1914, pp. 386-395.
— *The new development of Mr. Bradley's philosophy*, « ibid », luglio 1915, pp. 367-385.
— *Are all judgments practical ?*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. XII, n.° 25, 6 dic. 1915, pagine 682-687.
— *Mr. Bradley, Bain, and Pragmatism*, « ibid », vol. XIV, n.° 17, 16 agosto 1917, pp. 449-457.
— *Aristotle and the practical syllogism*, « ibid », vol. XIV, n.° 24, 22 nov. 1917, pp. 645-653.

SCHILLER F. C. S., *Truth and survival value*, « ibid. », vol. XV, n.° 19, 12 sett. 1918, pp. 505-515.
— *Truth, value and biology*, « ibid. », vol. XVII, n.° 2, 15 genn. 1920, pp. 36-44.
SCHINZ ALBERT, *Anti-pragmatisme*, ed. franc., Paris, Alcan, 1909, pp. 309.
— *A few words in reply to Prof. Moore's criticism of « Anti-pragmatisme »*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. VI, n.° 16, 5 agosto 1909, pp. 434-438.
SCHNEIDER H. W., *The values of pragmatic theory*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. XIV, n.° 26, 20 dicembre 1917, pp. 706-714
SELIBER G., *Der Pragmatismus und seine Gegner auf dem III Internationalen Kongress für Philosophie*, « Archiv. für systematische Philos. », 15, 3.
SELLARS R. W., *The nature of experience*, « The Journal of Philos. Psych. and S. M. », vol. IV n.° 1, 3 genn. 1907, pp. 14-18.
— *Prof. Dewey's view of agreement*, « ibid. », vol. IV n.° 16, 1° agosto 1907, pp. 432-435.
SIDGWICK ALFRED, *The ambiguity of Pragmatism*, « Mind », luglio 1908.
SPAULDING E. G., *Realism : a reply to Prof. Dewey and an exposition*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. VIII, n.° 3 2 febb. 1911, pp. 63-77.
STEBBING L. S , *Pragmatism and french voluntarism*, Cambridge. University Press, 1914, pp. IX-168.
STEIN L , *Der Pragmatismus*, « Archiv. für systematische Philosophie », febb. 1908, vol XIV, n.° 1.
STETTHEIMER E., *The will to believe as a basis for the defense of religious faith*, New-York, The Science Press, 1908, pp. IV-97.
STRONG C. A., *A naturalistic theory of the reference of thought to reality* « Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. I, n.° 10 12 maggio 1904, pp. 253-260.
— *Pragmatism and its definition of truth*, « ibid. », vol. V, n.° 10, 7 maggio 1908, pp. 256-264.

STURT H. *Idola Theatri*, London, Macmillan and Co.
SWITALSKI, *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James* — Braunsberg, 1910, pp. 58.
TALBOT E. B, *The philosophy of Fichte in ist relation to pragmatism*, « Phil. Rev. », sett. 1907.
— *Humanism and freedom*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. VI, n.° 6, 18 marzo 1909, pp. 149-155.
TAYLOR A. E., *Truth and practice*, « The Phil. Rev. », maggio 1905, vol. XIV n.° 3, pp. 265-289.
— *Truth and consequences*, « Mind », genn. 1906, N. S.; n.° 57, pp. 81-93.
TAROZZI G., *William James*, « Nuova Antol. », 1° nov., 1910, pp. 65-76.
TILGHER A., *Teoria del pragmatismo trascendentale*, Torino, Bocca, 1915, in 8°, pp. VII-384.
TÖRNUDD A., *Types of pragmatist theory of truth*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. XII, n.° 18, 2 settembre 1915, pp. 491-500.
TOWER C. V., *A neglected « contrast » « in radical empiricism »*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. II, n.° 15. 20 luglio 1905, pp. 400-408.
TROILO E., *W. James*, in « Figure e Studi di Storia della Filosofia », Roma, l'Universelle, 1918, pp. 33-39.
TYRRELL P., *Notre attitude en face du pragmatisme*, « Annales de phil. chr. », 1905, dicembre.
TURNER J. E., *An examination of W. James's philosophy*, Oxford, Blackwell, 1919, pp. VII-76.
URBAN W. M., *The pragmatic theory of value*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. »; vol. XIV, n.° 26, 20 dicembre 1917, pp. 701-706.
VAILATI G., *Scritti* (1863-1909), Firenze, Seeber, 1911, in 4°, pp. LXI-972.
VAILATI e CALDERONI, *Il Pragmatismo e i vari modi di non dir niente*, « Riv. di Psic. Appl. », 1909, pp. 264-285.
— *L' « arbitrio » nel funzionamento della vita psichica*, « ibid », 1910, pp. 166-183; 234-248; 385-416.

VALLE (DELLA) G., *Le premesse dell'umanismo*, « Riv. di filos. », X, 2, marzo-aprile 1907.
VARISCO BERNARDINO, *Cognizioni e convenzioni*, « Riv. di filos. », 1910, pp. 366-374.
VIDARI GIOVANNI, *Prammatismo e intellettualismo di fronte alla morale*, « Cult. filos. », 1910, pp. 245-266.
VITALI GIULIO, *Note pragmatistiche*, « La Rass. Naz. », 16 dic. 1906, pp. 646-662.
WARBEKE J., *A Theory of knowledge which foregoes metaphysics*. « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. XVII, n.° 5, 26 febb. 1920, pp. 120-125.
WILDE N., *The pragmatism of Pascal*, « The Phil. Rev. », sett. 1914, pp. 540-549.
WODEHOUSE H., *Prof. James on conception*, « The Journal of Phil. Psych. and S. M. », vol. VI, n.° 18, 2 sett. 1909. pp. 490-495.
WOODBRIDGE F. J. E., *Naturalism and humanism*, « Hibbert Journal », ott. 1907.
— *Pragmatism and education*, « Educational Rev. », XXXIV 3, 1907.
ZUCCA ANT., *Le positivisme et le pragmatisme*, « Rev. de phil. », XVII.

INDICE DEI NOMI

In quest' indice non sono compresi i nomi degli autori citati soltanto nell'Appendice Bibliografica.

INDICE